

Mission als Kirche mit Anderen

–
Eine interdisziplinäre Studie zur Bedeutung des Konzeptes der Inklusion als
Gesprächsbeitrag für die Missionstheologie

Mission as Church with Others

–
An interdisciplinary study on the relevance of the concept of inclusion as a contribution to
a theology of mission

by

Matthias Lambach
Student number: 4914-360-3

submitted in accordance with the requirements
for the degree of

Master of Theology

in the subject of

Missiology

at the University of South Africa

Supervisor: Dr Tobias Faix
Joint Supervisor: Dr Tobias Künkler

Oktober 2012

Summary

This dissertation aims at relating the societal issue of inclusion into the context of a theology of mission. It asks which conclusions can be drawn for church life. Firstly, the interdisciplinary state of research on exclusion and inclusion is discussed within a German context. It is shown how complex exclusion is and how difficult to overcome. Biblical contrasting shows that the current topical focus of inclusion is found in biblical texts and motifs and that Jesus has set an example for inclusion. Here, 'inclusion' is understood as transforming structures and societal relations to prevent exclusion and enable partaking in social life. Theological reflection and justification are achieved by analysing the results from a theology of mission's perspective and identifying shared grounds to other theological concepts and ones from a theology of mission. On the basis of this foundation approaches are developed how to live inclusion in church and mission today.

Key Words

theology of mission, mission, inclusion, exclusion, germany, pedagogy, sociology, convivence, church with others, community development

Zusammenfassung

Das Ziel dieser Masterarbeit ist, das gesellschaftlich aktuelle Thema der Inklusion in einen missionstheologischen Kontext einzuordnen und Folgerungen für die kirchliche Praxis zu ziehen. In einem ersten Schritt wird der interdisziplinäre Forschungsstand zum Thema Exklusion und Inklusion in Deutschland diskutiert sowie dargestellt wie komplex und schwierig überwindbar Exklusion ist. In der biblisch-theologischen Einordnung wird aufgezeigt, dass die inhaltliche Ausrichtung der aktuellen „Inklusionsdebatte“ in biblischen Texten und Motiven wiederzufinden ist und Jesus im Neuen Testament ein Beispiel für Inklusion gegeben hat. Inklusion wird dabei als Konzept zur Transformation gesellschaftlicher Bezüge und Strukturen verstanden, mit dem Ziel Exklusion zu verhindern und gesellschaftliche Teilhabe zu ermöglichen. Zur theologischen Reflexion und Einordnung dieses Themenkomplexes werden die gewonnenen Erkenntnisse missionstheologisch ausgewertet und Überschneidungen mit weiteren biblisch-theologischen und missionstheologischen Konzepten dargestellt. Auf diesem Fundament werden abschließend Ansätze entwickelt, wie Inklusion heute in Kirche und Mission praktisch verortet werden kann.

Schlüsselbegriffe

Missionstheologie, Mission, Inklusion, Exklusion, Deutschland, Pädagogik, Soziologie, Konvivenz, Kirche mit Anderen, Gemeinwesenarbeit

I declare that

Mission as Church with Others – An interdisciplinary study on the relevance of the concept of inclusion as a contribution to a theology of mission

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

SIGNATURE
(Mr)

DATE

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	1
1.1 MOTIVATION UND ZIEL DER STUDIE	1
1.2 EINE ERSTE EINFÜHRUNG IN DIE ZENTRALEN BEGRIFFE DER ARBEIT	5
1.2.1 <i>Mission - Missionstheologie</i>	5
1.2.2 <i>Exklusion</i>	8
1.2.3 <i>Inklusion</i>	8
1.3 METHODOLOGIE.....	10
1.3.1 <i>Interdisziplinarität und Wissenschaftstheoretischer Rahmen</i>	10
1.3.2 <i>Methodologische Vorgehensweise</i>	12
2. DIE PROBLEMSTELLUNG: GESELLSCHAFTLICHE EXKLUSIONSBEDINGUNGEN IN DEUTSCHLAND	16
2.1 EXKLUSION IM AKTUELLEN WISSENSCHAFTLICHEN DISKURS	16
2.1.1 <i>Eine geschichtliche Begriffsbestimmung</i>	16
2.1.2 <i>Exklusion als Begriff zur Bündelung objektiver Daten der gesellschaftlichen Ausgrenzung</i>	17
2.1.3 <i>Exklusion als Begriff des individuellen Erlebens von Überflüssigkeit</i>	18
2.1.4 <i>Exklusion als systemtheoretischer Begriff</i>	18
2.1.5 <i>Exklusion als soziale Konstruktion und Distinktion</i>	19
2.1.6 <i>Zusammenfassung, Eingrenzung und weitere Vorgehensweise</i>	20
2.2 EXKLUSION UND ERWERBSARBEIT	21
2.2.1 <i>Die Grundlage: Individualisierung</i>	21
2.2.2 <i>Die aktuelle Situation: Exklusion und Erwerbsarbeit</i>	23
2.2.2.1 <i>Veränderung der Art und Inhalte von Arbeit</i>	23
2.2.2.2 <i>Arbeitsgesellschaft ohne Arbeit</i>	25
2.2.3 <i>Die gesellschaftliche Reaktion: Der Wohlfahrtsstaat als Exklusion konstituierende Institution</i>	26
2.2.3.1 <i>Der befähigende und aktivierende Wohlfahrtsstaat</i>	26
2.2.3.2 <i>Sekundäre Integration oder die Simulation von Arbeit</i>	27
2.3 ZUSAMMENFASSUNG UND MISSIONSTHEOLOGISCHE EINORDNUNG	29
3. DIE INKLUSIONSDEBATTE IN DEUTSCHLAND – EIN INTERDISZIPLINÄRER ÜBERBLICK ZUM FORSCHUNGSSTAND	32
3.1 DER INKLUSIONSBEGRIFF IN DER SOZIOLOGISCHEN DEBATTE	32
3.1.1 <i>Inklusion in der Systemtheorie</i>	32
3.1.2 <i>Kritische Anmerkungen und Fazit</i>	34
3.2 DER INKLUSIONSBEGRIFF IN DER PÄDAGOGISCHEN DEBATTE	36
3.2.1 <i>Inklusion – Eine geschichtliche Begriffsbestimmung</i>	37
3.2.2 <i>Inklusion nach Sander und Hinz</i>	38
3.2.3 <i>Kritische Anmerkungen</i>	43

3.2.4 Fazit: Inklusion in der Pädagogik.....	45
3.3 DER INKLUSIONSBEGRIFF IN DER EVANGELISCHEN KIRCHE DEUTSCHLAND	49
3.4 FAZIT	53
4. EINE BIBLISCH-THEOLOGISCHE REFLEXION UND EINORDNUNG VON INKLUSION	56
4.1 ÜBERBLICK ÜBER VERSCHIEDENE ANSÄTZE ZUR BIBLISCH-THEOLOGISCHEN EINORDNUNG VON INKLUSION	56
4.1.1 Gott ist Vielfalt in sich (Trinität)	57
4.1.2 Gottebenbildlichkeit des Menschen nach oben (schöpfungstheologisch)	58
4.1.3 Gottebenbildlichkeit des Menschen nach unten (christologisch-inkarnatorisch; soteriologisch)	59
4.1.4 Gott wendet sich gegen exklusive Verhältnisse	60
4.2 INKLUSION ALS BOTSCHAFT DES NEUEN TESTAMENTES.....	61
4.2.1 Kritische Auseinandersetzung mit der methodischen Vorgehensweise dieses Kapitels	62
4.2.2 Soziale Ausgrenzung im antiken Judentum zur Zeit Jesu.....	65
4.2.3 Eine „Theologie der Inklusion“ in den Evangelien	69
4.2.3.1 Mahlgemeinschaft mit Sündern	71
4.2.3.2 Offensive Heiligkeit	76
4.2.3.3 Barmherzigkeit ersetzt Heiligkeit.....	78
4.2.4 Zusammenfassung	81
4.3 AUSWERTUNG.....	85
5. KONZEPTE UND KONSEQUENZEN FÜR INKLUSION IN MISSION UND KIRCHE.....	87
5.1 DIE ENTWICKLUNG EINES INKLUSIVEN BEGEGNUNGSMODELLS	88
5.1.1 Probleme in der Begegnung mit dem Anderen.....	88
5.1.2 Ein inklusives Begegnungsmodell	93
5.1.3 Chancen und Risiken.....	99
5.2 INKLUSION ALS KIRCHE MIT ANDEREN.....	102
5.2.1 Ein ausgrenzendes Wesen der Kirche.....	102
5.2.2 Missionstheologische Grundlagen: Kirche mit Anderen und Konvivenz.....	105
5.2.3 Ansätze für Inklusion in Mission und Kirche	109
5.2.3.1 Kontakt zu Anderen herstellen	110
5.2.3.2 Eine veränderte Haltung einüben	112
5.2.3.3 Barrieren abbauen und Beteiligungsräume schaffen.....	114
5.2.3.4 Verantwortung für den Sozialraum übernehmen.....	119
5.2.4 Chancen und Grenzen	126
5.3 FAZIT	128

6. FAZIT UND AUSBLICK.....	131
6.1 ÜBERPRÜFUNG DER FORSCHUNGSHYPOTHESEN	131
6.2 AUSBLICK.....	133
6.3 ABSCHLIEßENDE THESEN ZU INKLUSION IN MISSION/KIRCHE	139
7. LITERATURVERZEICHNIS.....	142

1. Einleitung

1.1 Motivation und Ziel der Studie

Exklusion ist eine der schwerwiegendsten und zugleich am kompliziertesten zu behandelnden Problematiken unserer Zeit, aber wohl auch zugleich der Menschheitsgeschichte (Herkommer 2008:64). Die Exkludierten sind diejenigen, deren Leben nach biblisch-anthropologischen Grundlagen am lebensunwürdigsten verläuft, da sie auf multiple Weise aus der Gemeinschaft und somit gerade auch aus christlicher Sicht von grundlegenden Bereichen des Lebens ausgeschlossen sind und selbst keinen Weg zurück finden (Bude & Willisch 2008:29-31). In der gegenwärtigen Diskussion in Deutschland scheinen so gut wie keine Konzepte vorhanden zu sein, die der Problematik der Exklusion angemessen begegnen. Im Gegenteil scheinen staatliche Programme eher Faktoren zu sein, die für weitere Exklusionsprozesse verantwortlich sind (Land & Willisch 2006:71-93). Dies könnte insbesondere so sein, weil der Exklusionsproblematik letztendlich kein Methodenproblem am Arbeitsmarkt zugrunde liegt, sondern (viel tiefergehender und dadurch auch schwerer zu verändern) ein bestimmtes Weltbild dafür verantwortlich zu sein scheint, welches geprägt ist durch Gedanken der individuellen Leistungsgerechtigkeit (Beck 1991:13-17; Kronauer 2002:13-15). Verschärft werden Exklusionsbedingungen in Deutschland noch zunehmend durch gesellschaftliche Veränderungsprozesse wie die der Individualisierung und Destandardisierung von Lebensläufen und die Herauslösung aus klassischen Familienverbänden, die ein individuelles Scheitern noch dramatischer machen, weil es keinerlei Absicherung mehr gibt (Beck 1991:206-213; Kronauer 2002:15-16).

Diese kurze Zusammenfassung der Problemstellung macht deutlich, wie relevant das Problem der Exklusion in Deutschland ist. Im Sinne der Relevanz, die persönliche Identifikation und das Eingebundensein in ein Thema für eine Forschungsarbeit hat¹ (Karecki 2002:135-139), sollen hier kurz auch konkrete Bezugspunkte des Autors zu der Problemstellung dieser Arbeit wiedergegeben werden. Sowohl in meiner Tätigkeit als Sozialpädagoge als auch durch mein Praxisprojekt, das ich während meines theologischen Aufbauprogramms in einer christlichen Gemeinde absolvierte, wurde ich mit dem Thema

¹ Siehe hierzu auch den in dieser Arbeit verwendeten und unter 1.3 beschriebenen „cycle of mission praxis“ (Karecki 2002:139).

der Exklusion und dem Versuch der Überwindung dieser konfrontiert. In meiner sozialpädagogischen Praxis arbeite ich häufig mit Familien und Jugendlichen zusammen, die von Exklusion bedroht sind und kaum noch Anschlussmöglichkeiten an die Gesellschaft finden. In einem solchen Kontext ein gelingendes Leben zu führen bzw. Schritte auf ein solches zuzugehen, erscheint mir immer wieder als große Herausforderung. Ich vermisse in diesem Zusammenhang vor allem von Christen ausgehende gesellschaftliche Veränderungsprozesse, die diese Problematik in den Blick nehmen und für eine Veränderung eintreten. Dies war für mich auch eine Motivation mein Theologiestudium im Bereich „Gesellschaftstransformation“ zu beginnen. In dem Praxisprojekt, das im Rahmen des Studienprogramms von mir durchgeführt wurde, ging es darum, mit einer christlichen Gemeinde Wege zu mehr sozialdiakonischem Engagement zu finden. Hier wurde deutlich, wie schwer es ist, Wege zum „Anderen“ einzuschlagen und als Gemeinde sozial aktiv zu werden. In dem Paradigma der Problemstellung der Exklusion und der Überwindung dieser durch Prozesse der Inklusion² sehe ich gerade für solche gemeindlichen Veränderungsprozesse einen möglichen Schlüssel, Haltungen zu verändern und wirkliche Begegnung mit „Anderen/Fremden“ zu ermöglichen.

Das Wort Inklusion hat sowohl im Englischen (inclusion) als auch im Deutschen mittlerweile eine Vielzahl an Bedeutungen, was im zunehmenden Maß zu einer unklaren Begriffsnutzung führt und eine Nutzung des Begriffes erschwert. Für diese kurze Einführung reicht es, Inklusion als Konzept zur Überwindung von Ausgrenzung/Exklusion zu definieren. In diesem Sinne taucht Inklusion im deutschsprachigen Raum vor allem seit dem letzten Jahrzehnt in zunehmendem Maß auf und wird vor allem in Kontexten verwendet, in denen es um Kritik an bestehenden exklusiven gesellschaftlichen Verhältnissen, wie oben beschrieben, geht (Lob-Hüdepohl 2011:158-160; Stichweh 2009:29-30; Nassehi 2006:50-53; Schwalb & Theunissen 2009:7-36). Diese Masterarbeit möchte der Frage nachgehen, inwieweit das vor allem in der Pädagogik vielfach diskutierte und verwendete Konzept der Inklusion für die Theologie (mit besonderem Blick auf die Missionstheologie) anwendbar ist, bzw. ob es entscheidende Impulse für Mission und Kirche zu geben vermag. Diese Fragestellung ist unter anderem geprägt durch die Erkenntnis, dass Kirche und die sie prägende Theologie in unserer westlichen Welt häufig selbst Ausgrenzung bedingt und aus unterschiedlichsten Gründen häufig keine Wege mehr

² Was dies genau bedeutet und wie Inklusion hier verstanden wird, soll im weiteren Verlauf der Arbeit ausführlich behandelt werden.

zum „Anderen“ findet³ (Eurich u.a. 2011:11-17; Wegner 2011:212-213; Bosch 2009:376-378; Sundermeier 1996:122-124; Newbiggin 1989:15-24). Gleichzeitig haben Kirche und Mission den Anspruch, gerade für diejenigen Menschen da zu sein, die gesellschaftlich ausgeschlossen sind und Hilfe von anderen benötigen (Bosch 2009:432-447; Eurich u.a. 2011:14-15; Reimer 2009:174-176,239-240).

Die entscheidende Frage, die sich aus dieser Problemstellung ergibt und aus der heraus auch die Motivation für die Masterarbeit entsteht, ist, wie das Problem der Exklusion theologisch zu bewerten ist. Welche Optionen hat die Kirche, ausgrenzenden Verhältnissen zu begegnen bzw. wie kann Inklusion im Missionsauftrag der Kirche verortet werden?⁴. Nach Sundermeier (2005:22) dient Mission „dem Respekt vor der Würde des Menschen und drängt auf die unkonditionale Anerkennung der Menschenwürde eines jeden Menschen weltweit“. Gibt es demnach also ein theologisches Mandat zur Inklusion, also zur Einbeziehung von Ausgeschlossenen? Und wenn dem so ist, was muss Kirche tun oder verändern bzw. wie muss Mission gestaltet werden, um dieses Mandat leben zu können? Insbesondere die gesellschaftliche Unfähigkeit, mit dieser Problematik umzugehen, fordert Kirche heraus, nach Wegen zu suchen, die Inklusion ermöglichen.

Die grundlegende Fragestellung dieser Arbeit, also der Umgang von Theologie und Kirche mit Exklusion und Inklusion in unserer Gesellschaft, ist meines Erachtens zutiefst missionstheologisch geprägt. Keiner theologischen Disziplin kommt wie dieser die Aufgabe zu, die Verantwortung und den Auftrag der Kirche für die Welt⁵ heraus zu stellen

³ Siehe hierzu insbesondere die Ergebnisse der Milieuforschung und Kirche, in denen die Diskrepanz zwischen dem Anspruch der Kirche, für alle Menschen da zu sein, und der Realität, dass sich die Kirche weitgehend aus dem „kleinbürgerlichen Milieu“ zusammensetzt und den Zugang zu anderen Milieus weitgehend verloren hat, dargestellt wird (Bremer 2002:109-134; Ahrens & Wegner 2008; Grosse 2007). Ausführlicher in den Abschnitten 3.3 und 4.2.1.

⁴ In seiner Doktorarbeit an der UNISA, *Mission als Mediation*, fasst Horst Sebastian (2011) seinen Ansatz, ein sozialwissenschaftliches Paradigma (in seinem Fall das der Mediation) für die theologische Bearbeitung und Lösungssuche bei der Exklusionsproblematik der deutschen Gesellschaft zu verwenden, folgendermaßen zusammen: „Die vorliegende Arbeit wird sich dieser konfliktiven Auswirkungen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland annehmen und die konkrete Frage stellen, wie Kirchengemeinden Initiativen christlicher Sozialreform insbesondere im Hinblick auf die missionarische Dimension ihres Sendungsauftrages umsetzen können. Maßgebend ist bei dieser Frage nicht mehr der Versuch einer Verhältnisbestimmung zwischen dem Missionsauftrag und dem sozialen Mandat der Kirche, sondern unter welchem theologischen Paradigma und mit welchem Arbeitsprinzip eine Kirchengemeinde als eine missionarisch und sozial handelnde Akteurin in ihrem Sozialraum auftreten kann.“ Dieser Ansatz ist somit vergleichbar mit dem dieser Arbeit, mit dem Unterschied, dass das sozialwissenschaftliche Paradigma hier das der Inklusion ist.

⁵ Wobei hier mit der Bezeichnung „Welt“ in keinsten Weise eine Unterscheidung zwischen Mission als sozialer Verantwortung für die Welt und Mission als Evangelisation/Bekehrung im individuellen Sinn getroffen werden soll. Als Überblick zu diesem Themenkomplex siehe Berneburg (1997) oder auch die Ausführungen von Bosch (2009:381-389;393-420), der stets darum bemüht ist, die Spannung zwischen diesen Polen nicht aufzulösen, sondern auszuhalten. Ich selbst möchte in dieser Arbeit mit Saayman (1990)

und diesbezügliche Wege aufzuzeigen (Bosch 2009:9-10, 493; Sundermeier 2002:1331-1332; Küster 2002:1334).

Die Zielvorstellung dieser Masterarbeit ist demnach, das gesellschaftlich hochaktuelle Thema der Inklusion im Sinne eines Gesprächsbeitrages in einen missionstheologischen Kontext einzuordnen⁶. Dadurch sollen Ansätze entstehen, die dabei helfen, die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Einbeziehung dieses Themas in die Agenda von Kirche und Mission darzulegen und erste Rückschlüsse auf eine inklusive Missionstheologie zu ziehen. Folgende Forschungshypothesen haben mich dabei geleitet und sollen im Rahmen dieser Arbeit kritisch überprüft werden:

Übergeordnete Forschungshypothese:

- Das Konzept der Inklusion schließt an vorhandene biblische und missionstheologische Konzepte an und vermag der Missionstheologie neue Impulse für eine kontextrelevante Mission/Kirche zu geben.

Forschungshypothesen:

1. Exklusion ist gerade aus theologischer Sicht ein zentrales Problem, dem sich Kirche und Mission stellen muss.
2. Es gibt einen biblisch-theologisch ableitbaren Auftrag für die Kirche, sich mit dem gesellschaftlichen Problem der Exklusion zu beschäftigen und für eine Einbeziehung von Ausgeschlossenen einzutreten.
3. Das Konzept der Inklusion schließt inhaltlich an bereits vorhandene Entwürfe in der Missionstheologie an und kann durch eine Verknüpfung mit diesen für die Missionstheologie nutzbar gemacht werden.
4. Die Einbeziehung der Thematik der Inklusion in die Missionsagenda der christlichen Kirche bietet neue Perspektiven und Chancen für eine gesellschaftsrelevante und gesellschaftsprägende Kirche.

auf diese ökumenisch/evangelikale Kontroverse nicht weiter eingehen und beide Konzepte als untrennbar miteinander verbunden betrachten.

⁶ Da hierbei auch der biblische Bezug eine wichtige Rolle spielt, ist es notwendig, zu bemerken, dass das Wort Inklusion selbst und auch die spezifischen diesbezüglichen Konzepte in der Pädagogik so nicht in der Bibel vorkommen und es auch nicht das Ziel dieser Arbeit ist, dies zu belegen. Vielmehr geht es darum, aufzuzeigen, dass einige Inhalte des Konzeptes der Inklusion tiefe Verwurzelungen in biblischen Aussagen und Themen haben und zu klären, was das für Mission und Kirche bedeuten kann.

1.2 Eine erste Einführung in die zentralen Begriffe der Arbeit

Im Folgenden sollen die zentralen Begriffe der Arbeit kurz und knapp eingegrenzt und definiert werden. Im zweiten und dritten Kapitel der Arbeit wird es dann eine ausführliche Diskussion im aktuellen Wissenschaftsdiskurs geben.

1.2.1 Mission - Missionstheologie

Ich möchte in dieser Definition des Missionsbegriffes und darin integriert auch der Definition des Begriffes der Missionstheologie schwerpunktmäßig dem Missionsverständnis von David Bosch folgen, wie er es in *Transforming Mission* (Bosch 2009) darlegt. Die Verwendung von Bosch erklärt sich sowohl durch seine inhaltliche Nähe zum Thema dieser Arbeit⁷, als auch durch einen dieser Masterarbeit sehr ähnlichen wissenschaftstheoretischen Rahmen⁸.

Ein zentrales Anliegen von David Bosch ist es, den Missionsbegriff von der Peripherie der christlichen Agenda zurück in ihre Mitte zu holen (Bosch 2009:15-16, 491-492) und zu argumentieren, dass Mission nicht nur ein bestimmter Arbeitsbereich der Kirche ist, sondern letztendlich ihre zentrale Existenz bestimmt (:8-10, 492-493)⁹. In diesem Sinne lassen sich Kirche und Mission nicht mehr auseinander dividieren (Blaser 2002:1335-1336), wie der Titel von Hardmeier (2009) „Kirche ist Mission“ und auch seine Ausführungen zu diesem Thema exemplarisch deutlich machen. Stan Nussbaum (2009:96) zieht aus den Ausführungen von Bosch folgende drei Schlüsse zum Verhältnis Mission und Kirche:

- „Mission is bigger than the church, that is, God may work outside the church too. The church cannot be arrogant about its mission or itself.
- The church is derived from mission, and not the other way around. Mission cannot be incidental to the life of the church.
- Mission cannot be reduced to conversion and church membership. God has bigger, wider things in mind“.

⁷ So beschreibt Bosch mit seinem Kapitel über „Mission as the Church-with-others“ (Bosch 2009:368-389) Entwicklungen im Kirchen- und Missionsverständnis, die wichtige Themen dieser Arbeit aufgreifen und notwendige Ansatzpunkte liefern.

⁸ Insbesondere die Nutzung der Paradimentheorie nach Kuhn (2007), Boschs Verständnis von sich neu entwickelnden und ablösenden Paradigmen (Bosch 2009:181-189), sein erkenntnistheoretischer Hintergrund, der die Vorläufigkeit von gewonnenen Erkenntnissen betont (:7-8; 186-187) und sein exegetischer Ansatz der „critical hermeneutics“ (:23-24, Goheen 2005:234-235) weisen eine hohe Nähe zu dem Modell des Sozialkonstruktivismus (Gergen 2002) auf, dem in dieser Arbeit gefolgt wird.

⁹ Einen ähnlichen Ansatz vertreten beispielsweise die Missionstheologen Reimer (2009:130,139-144, 171,221-227), Newbigin (1995) oder Kirk (1997).

Mission beschreibt nach Bosch die Dimension der Kirche, die sich weigert, die Realität so hinzunehmen, wie sie ist - und darauf drängt, sie zu verwandeln (Bosch 2009:xv). Dabei geht diese Aktivität keineswegs von der Kirche selbst aus, sondern findet ihren Ursprung in der Aktivität Gottes in der Welt (Missio Dei). Mission ist also eine Bewegung, die von Gott ausgeht, die jedoch die Kirche als sein Werkzeug mit einbezieht (:389-391). Diese Missio Dei und das aus ihr hervortretende Heil ist nach Bosch durch und durch ganzheitlich und kann nicht auf einzelne Dimensionen wie Spiritualität begrenzt werden (:10, 393-400). Die Gestalt der Mission hängt also maßgeblich vom jeweiligen Kontext¹⁰ und dem in ihm benötigten Heil ab (:420-431). Gerade dieser kontextuelle Ansatz ist für diese Arbeit von hoher Relevanz, da es eben darum geht, eine angemessene Theologie für den deutschen Kontext von Exklusion und möglicher Inklusion zu entwickeln.

Um dieses Missionsverständnis umzusetzen, braucht es nach Bosch die Missionswissenschaft, die, bezogen auf die anderen theologischen Disziplinen, den Auftrag einer „Stubenfliege“ (:496) hat, das heißt, sie immer störend und beharrlich auf bisher nicht beachtete Problemfelder aufmerksam zu machen. So müssen Fragestellungen der Missionstheologie konsequent in den theologischen Disziplinen verortet werden, um sie so an ihre eigentliche Herausforderung zu erinnern (:494-496)¹¹.

„we are in need of a missiological agenda for theology rather than just a theological agenda for mission; for theology rightly understood, has no reason to exist other than critically to accompany the missio dei” (Bosch 2009:494).

Nach Sundermeier (1995:82) ist die Missionswissenschaft die „Wissenschaft von der Begegnung der Kirche mit den ihr Fremden“. Gerade Themen wie Exklusion und Inklusion bilden demnach zentrale Bereiche, mit denen sich die Missionswissenschaft beschäftigen muss, da sich gerade an diesen Punkten der Umgang mit dem anderen Menschen in unserer Gesellschaft abzeichnet.

Faix (2007:28-30) greift die in den letzten Jahrzehnten geführte Diskussion um das

¹⁰ Generell kann hier auf die Relevanz der „kontextuellen Theologie“ hingewiesen werden (Bosch 2009:420-432; Guitierrez 1992; Newbigin 1989; Küster 2001:1645-1646; Reimer 2009:194-204). Theologie im allgemeinen und insbesondere Theologie der Mission sollten demnach immer einen kontextuellen Ansatz verfolgen.

¹¹ Dies kommt der Zielvorstellung dieser Masterarbeit sehr nahe, da auch hier von der Missionstheologie die Frage nach dem Umgang mit Exklusion aufgeworfen und der Versuch einer ersten Positionierung unternommen wird. Die hier im Rahmen der Missionstheologie erarbeiteten Erkenntnisse werden Rückschlüsse mit sich bringen, die auch für andere Theologische Disziplinen Relevanz haben und mit denen in einen kritischen Austausch getreten werden kann.

Verhältnis von Missionswissenschaft und anderen theologischen Disziplinen auf und beschreibt Boschs Ansatz, Missionswissenschaft sowohl als Teilbereich jeder theologischen Disziplin als auch als eigenständige Disziplin zu verstehen (:29). Diese intrinsische Natur der Missionswissenschaft wird auch von anderen Missionswissenschaftlern wie Collet (2002:7-10, 25-26) hervorgehoben und weitergeführt.

Im Sinne einer notwendigen Klärung und Abgrenzung soll hier noch angemerkt werden, dass ich mich in dieser Arbeit dazu entschieden habe, schwerpunktmäßig mit dem Begriff der Missionstheologie und nicht dem der Missionswissenschaft zu arbeiten. Dies ist insofern eine schwierige Entscheidung, da beide Begriffe in der wissenschaftlichen Literatur häufig nicht trennscharf benutzt werden¹². In dieser Arbeit wird Missionstheologie als eine der Unterdisziplinen von der Hauptdisziplin Missionswissenschaft verstanden. Missionswissenschaft wird demnach als kritische Reflexion der christlichen Missionstätigkeit angesehen (Ustdorf 2002:1327-1328; Bosch 2009:9; Kirk 1997:66-67; Collet 2006:324-325)¹³, während Missionstheologie als ein Teil dieser Reflexion weniger die konkrete Praxis reflektiert, sondern für diese theologische Schlüsse zieht (sich also eher auf der Metaebene befindet). Das so definierte Verständnis von Missionstheologie entspricht damit auch eher der oben beschriebenen, von Bosch geforderten (2009:494-496) intrinsischen Natur der Missionswissenschaft/Missionstheologie, die durch ihre theologischen Rückschlüsse in andere theologische Disziplinen wirkt. Entsprechend dieser Definition wird die in dieser Arbeit getroffene Entscheidung für den Begriff der Missionstheologie verständlich. In dieser Masterarbeit geht es nicht darum, im Rahmen einer empirischen Untersuchung oder ähnlichem die missionarische Praxis zu reflektieren, sondern auf einer übergeordneten Ebene Ansatzpunkte zu entwickeln, welche die missionarische Praxis der christlichen Kirche bereichern und an deren Ende ein Beitrag für die Missionstheologie stehen soll.

¹² Allein ein kurzer Überblick über die Definition des Begriffes der Missionswissenschaft in theologischen Standardzyklopädien wie dem RGG macht deutlich, wie beide Begriffe teilweise synonym und teilweise in Abgrenzung zueinander benutzt werden (Sundermeier 2002:1331; Küster 2002:1333-1334).

¹³ Wobei der Begriff der Missionstätigkeit meist seit weit gefasst wird. So formulieren die hier genannten Autoren alle, dass die Reflexion von Missionstätigkeit sehr wohl auch die Reflexion der dieser Tätigkeit zugrunde liegenden Theologie zur Aufgabe habe. Zwischen den unterschiedlichen Autoren kommt es dabei lediglich zu unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen. Während beispielsweise Ustdorf (2002:1327-1329) in seiner Definition von Missionswissenschaft eher auf die Reflexion der konkreten Tätigkeit von Missionaren und Missionsgesellschaften eingeht, definiert Collet (2006:324-325) eher die Reflexion der der Missionstätigkeit zugrunde liegenden Theologie. Bosch selbst beschäftigt sich entsprechend seiner Zielstellung in *Transforming Mission* (2009) auch wesentlich stärker mit der Frage der Theologie der Mission.

1.2.2 Exklusion

Exklusion ist ein Begriff, der sich, im soziologischen Sinn verstanden, seit Ende der 70er Jahre entwickelt hat und am ehesten mit sozialer Ausgrenzung umschrieben werden kann (Kronauer 2002:12; Hillmann 2007:209). In der aktuellen Diskussion werden damit gesellschaftliche Prozesse beschrieben, in denen Einzelpersonen oder ganze Gruppen von bestimmten Bereichen des gesellschaftlichen Lebens aus unterschiedlichsten Gründen ausgeschlossen werden (Bude & Willisch 2006:8-15). Aufgrund der vielfältigen Prozesse, die heute mit dem Begriff der Exklusion bezeichnet werden¹⁴, soll in dieser Arbeit die Problematik und die Dynamik von Exklusionsprozessen mit dem Feld Erwerbsarbeit beispielhaft näher erläutert werden¹⁵, um die Thematik in diesem Rahmen angemessen wiedergeben zu können.

Zentrale Folgerung von so verstandenen Exklusionsprozessen ist, dass Menschen zurück bleiben, deren Lebensgefühl von Missachtung und Aussichtslosigkeit geprägt ist (Bude 2008:13) - die „Überflüssigen“ (Bude & Willisch 2008:9-30). Insbesondere in der heutigen Zeit hat sich die Komplexität von Exklusionsprozessen enorm gesteigert, so dass für ihre Bearbeitung eine sehr exakte Analyse benötigt wird (Kronauer 2002:9-13; Bude 2008:13-16). Im Missionsverständnis von Sundermeier könnte man den Exklusionsbegriff auch als direkten Gegensatz zu Mission selbst verstehen, da diese im Kern durch Freiheit, Dialog und Konvivenz¹⁶, also nicht durch Ausschluss, sondern durch Einbeziehung geprägt ist (Sundermeier 2005:15-22).

1.2.3 Inklusion

Der Begriff der Inklusion bezeichnet in dieser Arbeit ein bestimmtes Konzept zur Überwindung von Exklusion/Ausgrenzung. Im pädagogischen Verständnis von Inklusion

¹⁴ Die Bandbreite reicht von körperlicher und geistiger Behinderung bis zur sogenannten Genderproblematik, der sexuellen Orientierung oder der Exklusion von ethnischen Gruppen.

¹⁵ Die Eingrenzung auf das Feld der Erwerbsarbeit ist dadurch begründet, dass diese nach dem Ergebnis einiger Studien und den Meinungen vieler Experten die zentrale Vergesellschaftungsinstanz in Deutschland ist und demnach auch das größte Exklusionsrisiko darstellt (Liddle & Lerais 2007; Herkommer 2008:65; Eichhorst & Konle Seidl 2008a +2008b; Diakonie der EKD 2010:3; Beck 1991:210-215; Kronauer 2002:165ff).

¹⁶ Sundermeier bezeichnet mit diesem Begriff eine Art missionarische „Lebensgemeinschaft mit Anderen und Fremden“ (Wrogemann 2005:20). Diese baut auf den drei Säulen: „Einander helfen, voneinander lernen und miteinander feiern“ auf und kann als Erweiterung des Konzeptes „Kirche für Andere“ von D. Bonhoeffer angesehen werden, das sich jedoch deutlich gegen Bevormundung des „Anderen“ abgrenzt (Feldtkeller 2001:1654). Bosch (2009:375) formuliert dies in seinem Paradigma „Mission als Kirche mit Anderen“ in einer ähnlichen Form. In Kapitel 5.2.2 dieser Arbeit wird dem Begriff der Konvivenz ausführlich nachgegangen.

wird diese häufig im Gegensatz zur Integration definiert. Bei Integration geht es einfach gesagt darum, Individuen an gesellschaftliche Rahmenbedingungen anzupassen, während das Konzept der Inklusion vielmehr darum bemüht ist, gesellschaftliche Kontexte und Strukturen so zu verändern, dass Menschen in ihnen einen Platz finden können (Stichweh 2009:29-43; Nassehi 2006:50-53). Der Inklusionsbegriff wird in der heutigen Diskussion in Deutschland schwerpunktmäßig im Bereich der Sonderpädagogik (Arbeit mit Menschen mit Behinderungen) und der Allgemeinen Pädagogik (Schulentwicklung) verwendet, um die Notwendigkeit der Teilhabe körperlich, psychisch oder kognitiv eingeschränkter Menschen an der Gesellschaft zu formulieren (Schwalb & Theunissen 2009:7-36). Darüber hinaus gibt es vor allem in der Soziologie einige Zugänge, die sich mit der Thematik der Inklusion beschäftigen¹⁷, die hier jedoch vor allem aus Gründen der begrifflichen Abgrenzung behandelt werden, da in dieser Arbeit letztendlich mit einem pädagogischen Inklusionsverständnis gearbeitet wird. Eine genauere Definition dieses Verständnisses und eine Abgrenzung zu unterschiedlichen Ansätzen erfolgt jedoch erst in Kapitel 3 dieser Arbeit.

Auch in der Theologie wird der Begriff der Inklusion zunehmend in den Blick genommen, wobei der Kontext in der deutschen Debatte, auf den sich diese Arbeit vorwiegend begrenzen wird, meist der Umgang mit Menschen mit Behinderung (Eurich & Lob-Hüdepohl 2011) oder mit Armutsverhältnissen (Eurich 2011) ist. Auch hier erfolgt eine genauere Betrachtung in Kapitel 3. Darüber hinaus deutet der Begriff der Inklusion sprachlich gesehen eine große Nähe zum Konzept des religiösen Inklusivismus (Lipner 2002; Danz 2005:62-69) an, die jedoch inhaltlich nicht vorhanden ist, da beide Begriffe unterschiedliche Ursprünge haben und in ihren Bedeutungsaussagen nicht verglichen werden können.

In dieser Arbeit soll, analog zu der Problemstellung/dem Exklusionsverständnis dieser Arbeit, ein Inklusionsverständnis erarbeitet werden, welches als geeigneter Ansatz zur Überwindung von exkludierenden Verhältnissen genutzt werden kann. Theologisch gesehen bieten sich hier vor allem Zugänge an, in denen auf christliche inklusive Praxis

¹⁷ Hier ist zum einen das aus der Systemtheorie stammende und von Luhmann geprägte Verständnis zu nennen, das Inklusion als systemimmanente Notwendigkeit und logisches Gegensatzpaar zur Exklusion beschreibt. Inklusion ist hier die Beschreibung eines Prozesses zur Eingliederung in gesellschaftliche Teilsysteme (Luhmann 1995; Nassehi 2006). Zum anderen sind die teilweise aus der systemtheoretischen Debatte hervortretenden und diese kritisierenden Ansätze zu nennen, bei denen Inklusion vorwiegend als Lösungsansatz für prekäre Exklusionsbedingungen angemahnt wird (Bude & Willis 2006 + 2008; Kronauer 2002).

und Theologie zurückgegriffen werden kann, in der also eine solche Vermeidung von Exklusion mit christlichem Hintergrund angestrebt wird. In diesem Sinn meint Inklusion eine bestimmte christliche Begegnungsform mit unserer Welt (sowohl bezogen auf Systeme und Strukturen als auch auf einzelne Individuen), deren Ziel kurz gesagt als Wiederherstellung von Gemeinschaft umschrieben werden kann, womit an unzählige zentrale theologisch/biblische Motive sowohl im Alten als auch im Neuen Testament angeschlossen werden kann¹⁸.

1.3 Methodologie

1.3.1 Interdisziplinarität und Wissenschaftstheoretischer Rahmen

Diese Masterarbeit ist im Rahmen der Disziplin der Missionswissenschaft angelegt und strebt durch die ständige Verknüpfung von pädagogischen, soziologischen und theologischen Inhalten ein hohes Maß an Interdisziplinarität an (Garhammer 1999; van der Ven 1999). Van der Ven schildert in einem Aufsatz über den Modus der Kooperation der Theologie mit anderen Disziplinen verschiedene Modelle der Zusammenarbeit und kommt in dieser Ausarbeitung zu dem Schluss, dass der Modus Intradisziplinarität¹⁹ unter den gegebenen Bedingungen der vielversprechendste Ansatz zu sein scheint. In dieser Masterarbeit wird den Folgerungen van der Vens nach einer intradisziplinären Forschung in soweit gefolgt, dass der Ausgangspunkt und die diese Forschung leitende Disziplin eindeutig die der Missionswissenschaft ist. Intradisziplinär bedeutet also in diesem Zusammenhang auch, dass die Missionswissenschaft unter Zuhilfenahme anderer Disziplinen neue Bereiche erschließt bzw. durch die Verbindung bestimmter Bereiche neue Zugänge eröffnet. Die grundlegenden Fragestellungen und die Interpretationen der Arbeit und der Teilabschnitte erfolgen aber immer aus dem Blickwinkel der

¹⁸ Siehe hierzu beispielhaft:

AT: Feste und Rituale als Bekräftigung der Gemeinschaft des Bundes (Ex. 24,1-8; Dtn. 27,1-8; Marx 2003:574-576) und als Möglichkeit der Versöhnung bzw. Wiedereingliederung (Lev. 16 + 23,26-32; Girard 1988; Marx 2003:576; Janowski 2004:1902; Seybold 2005:1051-1052).

NT: Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Wiederherstellung von Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch (Röm. 5,10ff; Kol. 1,20; Eph. 2,16; Porter 2005:1054-1055; Jüngel 2004:111-117).

¹⁹ Van der Ven versteht unter Intradisziplinarität eine von einer bestimmten Disziplin (in seinem Fall die der Praktischen Theologie) ausgehende Zusammenarbeit, die dadurch gekennzeichnet ist, dass diese Disziplin weder die Ergebnisse anderer Disziplinen einfach übernimmt –Multidisziplinarität (van der Ven 1999:269-271) – noch eine gleichberechtigte gemeinsame Forschung verschiedener Disziplinen stattfindet – Interdisziplinarität (:271-272). Vielmehr verleiht sich eine Disziplin die Methoden und Techniken einer anderen ein und benutzt sie für ihre eigene Forschung (:273). Ein mittlerweile klassisches Beispiel hierfür stellt die „Empirische Theologie“ dar (Dinter, Heimbrock & Söderblom 2007; Faix 2007).

Missionswissenschaft²⁰.

Dennoch finden sich in dieser Arbeit auch multi- und interdisziplinäre Ansätze. So werden vor allem in den Kapitel 2. und 3. im Sinne einer multidisziplinären Arbeitsweise bestehende Forschungsergebnisse aufgegriffen und für die Fragestellung dieser Arbeit interpretiert. Gleichzeitig erfolgen die Entwicklung neuer Ergebnisse und das Ziehen von relevanten Rückschlüssen eher im Sinne einer interdisziplinären Arbeitsweise, bei der zwei Disziplinen parallel an einem Forschungsproblem arbeiten. Hier erscheint es besonders wichtig zu erwähnen, dass die Problematiken, die die jeweiligen Arbeitsweisen in den unterschiedlichen Abschnitten mit sich bringen, beachtet und thematisiert werden müssen (Garhammer 1999; van der Ven 1999).

Wissenschafts-/erkenntnistheoretisch wird in dieser Arbeit dem Modell des sozialen Konstruktivismus nach Gergen (2002) gefolgt, welches für die in dieser Arbeit benutzte Literatur Anschlussmöglichkeiten bietet und zugleich wichtige Grundlagen für eine kritische Analyse der bestehenden „Wirklichkeiten“ zur Verfügung stellt. Gergens Ausgangspunkt ist hierbei die Vorläufigkeit von wissenschaftlicher Erkenntnis und die Art und Weise, wie Wahrheit bzw. Erkenntnis entsteht, nämlich sozial (Gergen 2002; Gergen & Gergen 2009:10). In diesem Sinne wird die Welt – so wie wir sie verstehen – permanent auf der Grundlage von unterschiedlichsten Faktoren neu konstruiert bzw. ihr eine bestimmte Bedeutung zugesprochen (die Wirklichkeit konstruiert). Gergen betont im Gegensatz zum klassischen Konstruktivismus, dass dieser Prozess kein Vorgang des individuellen Geistes ist, sondern maßgeblich durch „Soziales“ bestimmt wird (Gergen & Gergen 2009:8-9)²¹. Damit schließt Gergen an den an Paradigmen orientierte, aber grundsätzlich in vielen Grundprämissen bezüglich der Konstruktion und dem Entstehen von Wahrheiten sehr ähnlichen Ansatz von Thomas S. Kuhn (2007) an. Beide gehen davon aus, dass Realität und Wahrheit etwas ist, das kulturell/sozial konstruiert wird. Kuhns Ansatz wird auch von dem für diese Arbeit wichtigen Missionswissenschaftler David Bosch (2009:183-185) verwendet. Bosch nimmt dabei die Grundannahmen von Kuhns Theorie

²⁰ Im konkreten Zusammenhang dieser Arbeit wird also die Thematik der Inklusion durch verschiedene Wissenschaftsdisziplinen erläutert und dargestellt und dann aus Sicht der Missionswissenschaft ausgewertet.

²¹ Vor allem der Soziologe Pierre Bourdieu (1992a:135-155) führt diesen Gedanken weiter, indem er ihn auf den für diese Arbeit wichtigen Aspekt der Herrschaft und Macht bezieht. Es wird also die Frage gestellt, wer maßgeblichen Einfluss auf diese Prozesse der Wirklichkeitskonstruktion hat. Gerade dieser Gedanke ist für das Ziel dieser Arbeit von existenzieller Bedeutung, da hier danach gefragt wird, wie das Konzept der Inklusion auf die Wirklichkeitskonstruktion dieser Welt Einfluss nehmen kann. Gerade die Themen Inklusion und Exklusion sind hervorragende Beispiele dafür, wie durch bestimmte Prozesse der Wirklichkeitskonstruktion Wahrheiten geschaffen, gesellschaftliche Bedingungen fixiert und Herrschaft und Macht gefestigt werden können (Kronauer 2002:13-19; Land & Willisich 2006:70-93; Beck 1991:13-17).

auf und wendet sie auf die Missionstheologie an. Dabei folgt er auch in seiner eigenen Arbeitsweise dem seinem Buch zugrunde liegenden erkenntnistheoretischen Modell Kuhns und ist darum bemüht, eigene Grundannahmen und seine Ergebnisse im Sinne einer Vorläufigkeit und eines Hypothesencharakters darzustellen (Bosch 2009:8-11). Die Gefahr des Relativismus, die ein solcher Ansatz in sich trägt, wird von Bosch aufgegriffen (:186).

„The real point here is that one should in all research, whether in theology or the natural or social science, never think in mutually exclusive categories of ‘absolute’ and ‘relative’. Our theologies are partial, and they are culturally and socially biased” (:186).

Bosch schlägt demnach vor, sein Glaubensbekenntnis nicht zu relativieren, aber hinterfragbar zu gestalten, so dass es durch andere Interpretationen, Kontexte und Perspektiven bereichert werden kann. Dies bedeutet nicht, dass man alle theologischen Positionen für gleich wahr hält, sondern vielmehr:

„[that] I realize that my theological approach is a ‚map‘, and that a map is never the actual ‚territory‘. Although I believe that my map is the best, I accept that there are other types of maps and also that, at least in theory, one of those may be better than mine since I can only know in part.“ (:187)

Dieser Ansatz ermöglicht es Bosch, den eigenen subjektiven Glauben mit den Ansprüchen kritischer wissenschaftlicher Forschung zu verbinden, was auch für den Ansatz dieser Arbeit eine wichtige Grundlage liefert.

1.3.2 Methodologische Vorgehensweise

Die methodologische Vorgehensweise dieser Masterarbeit basiert einerseits auf einer wissenschaftlichen Literaturstudie (bzw. einer Synthese der Forschung) und andererseits auf den Prinzipien einer interdisziplinären Forschung (van den Ven 1999; Garhammer 1999), die zum Ziel hat, unter der Expertise anderer Disziplinen (hier vordergründig der Pädagogik und der Soziologie) zu neuen Erkenntnissen in der Missionstheologie zu gelangen.

Nachdem im ersten Kapitel dieser Arbeit eine Einführung in Themen, Ziele und Arbeitsweise vorgenommen wird, bestehen die Kapitel zwei und drei methodologisch vordergründig aus einer wissenschaftlichen Literaturstudie. Analog zu den Zielen einer interdisziplinären Studie sollen durch diese Recherche zuerst Daten aus für die Fragestellung dieser Arbeit geeigneten Bereichen²² ermittelt werden, um diese dann aus

²² In Kapitel zwei bezieht sich dies vor allem auf die Soziologie, während Kapitel drei sowohl im Rahmen soziologischer Erkenntnisse, aber vor allem im Rahmen der Pädagogik (insbesondere der Sonderpädagogik) operiert.

dem Blick der Missionswissenschaft auszuwerten²³.

Dabei erscheint es wichtig, zu beachten, keine unangemessenen Anleihen aus anderen Disziplinen zu verwenden. Die Anwendbarkeit der Ergebnisse anderer Disziplinen hängt demnach sowohl von der methodologischen als auch von der inhaltlichen/wertorientierten Vereinbarkeit zu der Methodologie dieser Arbeit und den Grundüberzeugungen der Missionswissenschaft²⁴ ab (van der Ven 1999:269-271). Weiterhin scheint es wichtig, anzumerken, dass die hier angestrebte Arbeitsweise keinesfalls linear zu verstehen ist. Die Themengebiete sollen nicht in sich abgeschlossen nacheinander abgehandelt, sondern im Sinne einer interdisziplinären Arbeitsweise (van der Ven 1999:271-273) eher zyklisch immer wieder miteinander in Verbindung gebracht werden.

Kapitel vier und fünf beginnen methodologisch ähnlich wie die vorhergehenden Kapitel, indem zuerst literaturbasiert vorhandene biblisch-theologische bzw. missionstheologische Konzepte dargestellt werden, in denen sich die Thematik der Inklusion aufgreifen lässt. Von diesem Punkt aus werden dann Rückschlüsse aus der Zusammenführung der in den unterschiedlichen Disziplinen gewonnenen Erkenntnisse gezogen und neue Konzepte aus dem Blickfeld der Missionstheologie entwickelt.

Ein weiterer wichtiger methodologischer Rückgriff ist die Einbindung des „cycle of mission praxis“ (Karecki 2002:138-140). Dies hat zum einen das Ziel, sich nicht nur mit einem theoretischen Problem zu beschäftigen, sondern im Sinne einer kontextuellen Theologie (Bosch 2009:420-432) konkrete Probleme und Fragestellungen aus der Praxis zu betrachten und auch Lösungsmöglichkeiten für diese zu entwickeln. Zum anderen stellt dieser Praxiszyklus eine sinnvolle Möglichkeit dar, das Subjekt des Forschers in die Darstellung der Forschung selbst einzubinden. Dadurch kann sowohl Motivation und Voreinstellung des Forschers offen gelegt, als auch dem Forscher selbst ein höheres Maß an Lernerfahrung ermöglicht werden (Karecki 2002:133-136).

Um einen kurzen Überblick über die Arbeit zu ermöglichen, werden im folgenden die

²³ Wobei sich die Missionswissenschaft im Sinne einer intradisziplinären Arbeitsweise (van der Ven 1999:273-277; Faix 2006:37-38), keinesfalls erst am Ende in diesen Prozess einschaltet, sondern schon während der Ermittlung und Aufbereitung der Daten eine wichtige interpretierende Rolle einnimmt. So werden fertige Forschungsergebnisse von anderen Disziplinen nicht einfach angewandt (die ggf. völlig andere Vorannahmen und Grundprämissen haben), sondern der Prozess der Datenermittlung und Auswertung von der Missionswissenschaft und ihren Fragestellungen und Grundannahmen bereits intensiv begleitet.

²⁴ Analog zu der unter 1.2.1 vorgenommenen Definition von Mission und Missionstheologie.

Inhalte und die Arbeitsweise der einzelnen Kapitel dargestellt:

Im **ersten Kapitel** wird in die Studie eingeführt; es werden notwendige Definitionen und Abgrenzungen vorgenommen und die Ziele und Fragestellung der Masterarbeit diskutiert. Darüber hinaus wird der methodologische Rahmen der Arbeit offen gelegt, die Arbeitsweise skizziert und der Praxisbezug erläutert.

In **Kapitel zwei** geht es, im Sinne einer Einführung in die Problemstellung dieser Arbeit, um Exklusion in der deutschen Gesellschaft. Da Exklusionsverhältnisse und die sie bedingenden Zusammenhänge in unserer Gesellschaft nur schwer zu definieren und auszumachen sind (wie in der oben beschriebenen Definition bereits deutlich gemacht wurde), soll in diesem Kapitel ein für diese Studie relevanter Bereich der Exklusion in Deutschland ausführlicher dargestellt und diskutiert werden. Die Wahl fällt hier auf den Bereich von Exklusion in Verbindung mit Erwerbsarbeit²⁵. Nach dieser Darstellung der aktuellen Problemlage erfolgt abschließend eine missionstheologische Einordnung.

Im **dritten Kapitel** wird, aufbauend auf der in Kapitel zwei dargestellten Problemstellung, der aktuelle Forschungsstand zum Thema Inklusion dargestellt und dadurch eine fächerübergreifende Einführung in die Thematik der Inklusion gegeben. Dies soll in drei aufeinander aufbauenden Schritten erfolgen. Zuerst erfolgt eine Darstellung der Inklusionsdebatte in den Disziplinen der Soziologie und vor allem der Pädagogik, die für diese Arbeit wichtige Bereiche darstellen. Anschließend sollen die vorhandenen Zugänge der Theologie und der christlichen Kirchen (mit dem Schwerpunkt auf die Evangelische Kirche Deutschland²⁶) in einem Überblick wiedergegeben werden. Ziel ist es, eine theologische Standortbestimmung im Bezug auf die Inklusionsthematik vorzunehmen. Als letzter Schritt erfolgt eine Rückbindung der hier dargestellten Ergebnisse auf die Ziele dieser Arbeit, eine letztendliche Festlegung auf das Inklusionsverständnis dieser Arbeit und ein Ausblick auf die weitere Vorgehensweise. Sowohl Kapitel zwei als auch drei stellen sich missionstheologisch gesehen die Frage nach dem aktuellen Zustand der Welt, um im Sinne einer kontextuellen Theologie, die auf den lokalen Gegebenheiten aufbaut, relevante Antworten zu suchen.

Nachdem durch die ersten drei Kapitel ein Einblick in den Bereich von Inklusion und Exklusion in Deutschland gegeben wurde und missionstheologisch gesehen die

²⁵ Zur Begründung der Eingrenzung auf diesen Bereich siehe Kapitel 2.

²⁶ Die Wahl fällt hier auf die Evangelische Kirche Deutschland, da von dieser Kirche, wie später in Kapitel 3.3 ausführlich dargestellt wird, die Thematik der Inklusion gerade auch auf institutioneller Ebene in den letzten Jahren zunehmend in den Blick genommen wurde und somit ein ausreichender Umfang an Stellungnahmen und Aufsätzen vorhanden ist, die diskutiert werden können.

Aufgabenstellung klar formuliert wurde, soll im **vierten Kapitel** eine biblisch-theologisches Einordnung des Konzeptes der Inklusion vorgenommen werden. Die Frage, die sich in diesem Kapitel stellt, ist: Inwieweit gibt es theologische Grundlagen im Neuen Testament, die Hinweise auf den Umgang mit Exklusion und Inklusion liefern? Gibt es ein biblisches Mandat zu Inklusion und wie beurteilte Jesus soziale Ausgrenzungsprozesse in seiner Zeit? Nachdem zu Beginn dieses Kapitels ein kurzer Überblick über verschiedene Ansätze gegeben wird, wie diese Fragen zu beantworten sein könnten, soll im Hauptteil dieses Kapitels die Herangehensweise von Marcus Borg und N.T. Wright als Ausgangspunkt für die Entwicklung eines biblisch-theologischen Konzeptes der Inklusion genutzt werden. Die Wahl fällt auf diese Autoren, da ihre Herangehensweise soziokulturell geprägt ist²⁷ und sich so gut mit der methodologischen Arbeitsweise dieser Masterarbeit kombinieren lässt. Dieses Kapitel versteht sich als ein erster missionstheologischer Schritt auf dem Weg zu einer kontextrelevanten Antwort auf das Problem der Exklusion.

Im **fünften Kapitel** dieser Arbeit sollen, unter Berücksichtigung von missionstheologischen Zugängen, die bisherigen Erkenntnisse dieser Arbeit zusammengeführt und Rückschlüsse gezogen werden. Als erster Schritt erfolgt dabei die Entwicklung eines inklusives Begegnungsmodells, durch welches sich neue Sichtweisen und Konstruktionsmöglichkeiten von anderen Menschen erlernen lassen. In einem zweiten Schritt soll darauf aufbauend das Konzept „Inklusion als Kirche mit Anderen“ entwickelt werden. Hier soll es vor allem um die Frage gehen, welche Entwicklungen in Kirche und Mission nötig und möglich sind, um Inklusion umsetzen zu können. Konkrete Praxisbeispiele hierzu werden dabei integriert .

Im abschließenden **sechsten Kapitel** soll ein Ausblick auf mögliche nächste Schritte und Entwicklungen gegeben und die Ergebnisse der Arbeit resümiert werden.

²⁷ Sowohl Marcus Borg (1998) als auch N.T. Wright (2011) sehen ihr Hauptanliegen darin, die Umwelt des Neuen Testaments und ihre soziokulturellen Formationen als Ausgangslage für ihre Fragestellungen darzustellen und darauf aufbauend ihre Schlussfolgerungen zu ziehen.

2. Die Problemstellung: Gesellschaftliche Exklusionsbedingungen in Deutschland

2.1 Exklusion im aktuellen wissenschaftlichen Diskurs

Der Begriff der „Exklusion“ wird in der aktuellen wissenschaftlichen Diskussion äußerst vielschichtig, teilweise nicht trennscharf und in Teilen sogar gegensätzlich definiert (Grohsamberg 2009:239-240; Herkommer 2008:64-65; Kronauer 2002; Burzan 2007:149-156). Dennoch erscheint seine Benutzung notwendig und hilfreich zu sein, um aktuelle gesellschaftlichen Problemlagen angemessen beschreiben zu können. Ich möchte im Folgenden einen kurzen Einblick in die vielschichtigen (sich teilweise ergänzenden, aber auch widersprechenden) Ansatzpunkte geben, den Exklusionsbegriff zu benutzen und abschließend im Sinne einer Eingrenzung das Verständnis und den Bereich darlegen, den diese Arbeit beschreiben wird. Beginnen möchte ich jedoch mit einer kurzen geschichtlichen Einordnung.

2.1.1 Eine geschichtliche Begriffsbestimmung

Der Begriff der Exklusion tritt erstmals Ende der 70er Jahre in Frankreich mit den Untersuchungen zur sozialen Exklusion in Erscheinung. Parallel dazu finden sowohl in England, verbunden mit dem Begriff der „neuen Armut“, als auch in den USA, verbunden mit dem „Underclass“-Begriff, Untersuchungen und Diskussionen zu einem ähnlichen Phänomen statt²⁸ (Kronauer 2002:29-35; Herkommer 2008:68; Hillmann 2007:208-209). Zentrum dieser (in den 80er Jahren stark aufkommenden) Debatte war die Rückkehr der Massenarbeitslosigkeit nach Jahrzehnten des wirtschaftlichen Aufschwungs und die zunehmende Desillusionierung bezüglich der Wiedereingliederung von Langzeitarbeitslosen (Kronauer 2002:42). Nachdem man in diesen Staaten nach dem 2. Weltkrieg die Chance sah, Armut und Arbeitslosigkeit weitgehend zu überwinden bzw. durch soziale Netze in den Griff zu bekommen, bemerkte man nun, dass mit jeder Rezession ein größerer Sockel an Arbeitslosen zurück blieb und ein großer Teil davon auch durch den einsetzenden wirtschaftlichen Aufschwung nicht mehr integriert werden konnte (:13-14). Diese „neue Armut“ war nun kein Randphänomen mehr, sondern erstreckte sich

²⁸ In Deutschland begann die Diskussion erst Mitte der 90er Jahre, was Herkommer (2008:68) auf die besser funktionierende und somit das System länger stabilisierende Sozialstaatlichkeit zurückführt.

bis in weite Teile der Erwerbsbevölkerung hinein. Die Kommission der EU formuliert hierzu im Jahr 1993 folgendermaßen:

„Poverty was no longer the right word. The phenomenon was not simply related to material wealth, or lack of it, but involved a complicated interaction between – wealth, certainly – but also access to social rights, attachment to the labour market, the strength of informal networks” (Commission of the European Community 1993 :7; zitiert in Kronauer 2002 :9)

Es bleibt zu konstatieren, dass sich im gesellschaftlichen Verständnis etwas verändert hat, das es erforderlich macht, neu über soziale Ausgrenzung und Ungleichheiten nachzudenken - und dass sich diese Veränderung viel unzureichender als frühere Ausgrenzungen beschreiben und objektivieren lässt (Bude 2008:13, 36-38; Groh-Samberg 2009:239-240). Der Begriff der Exklusion hat sich hierfür zum Leitbegriff entwickelt und versucht, diese Mehrdimensionalität der sozialen Ausgrenzung zu beschreiben.

2.1.2 Exklusion als Begriff zur Bündelung objektiver Daten der gesellschaftlichen Ausgrenzung

Es gibt eine Vielzahl von objektiv bestimmbareren gesellschaftlichen Faktoren, die Exklusion bedingen können. Zu nennen sind hier unter anderem: Armut/Einkommen, Wohnort/Quartier, Beschäftigungsverhältnis, Bildungsstand, Rasse, Familienstand, Gesundheit/Behinderung/psychische Erkrankung, Religion oder Geschlecht, wobei sich diese Liste wohl endlos fortsetzen lassen könnte (Hillmann 2007:208; Groh-Samberg 2009:215-256; Stichweh & Windolf 2009; Herkommer 2008:65). In eine ähnliche Richtung der objektiven Bestimmung von Exklusionsrisiken gehen die Ergebnisse der Milieuforschung²⁹, bei denen es bei den „Sinus Milieus“ klar zu einer Darstellung von einem so genannten „prekären Milieu“ kommt (www.sinus-institut.de). Einig ist man sich in der wissenschaftlichen Diskussion weitgehend darüber, dass die Gefahr der Exklusion gerade da am größten ist, wo verschiedene solcher Gefährdungsrisiken zusammentreffen und sich so kumulieren (Herkommer 2008:66; Hillmann 2007:208). Die Anfrage, die aber gleichzeitig von einigen der Befürworter der weiter unten dargestellten Ansätze hervorgebracht wird, ist, inwieweit objektive Daten der Sozialstruktur dazu in der Lage sind, die derzeitige Problematik der Exklusion angemessen zu beschreiben und vor allem Wege aus ihr heraus zu finden (Burzan 2007:7; Kronauer 2002:9-12; Bude & Willisch

²⁹ Die Perspektive der Milieus hat mittlerweile die bisherigen Theorien von Klassen- und Schichtmodellen abgelöst bzw. erweitert und zeigt anhand von mehrdimensionalen Ebenen eine Gliederung von gesellschaftlichen Verhältnissen auf (Vester 2002; www.sinus-institut.de; Hradil 2001:36-46; Burzan 2007:15-126).

2006:7-8; Groh-Samberg 2009:15-19; Herkommer 2008:64-65).

2.1.3 Exklusion als Begriff des individuellen Erlebens von Überflüssigkeit

Ein in Deutschland derzeit zentraler Ansatz, der schwerpunktmäßig mit den Ausführungen des Soziologen Heinz Bude verknüpft ist, beschreibt Exklusion als Kategorie des subjektiven Empfindens von Überflüssigkeit, dem „Nicht mehr dazu Gehören“ und dem Gefühl des Individuums, selbst daran nichts mehr ändern zu können (Bude & Willisch 2006 + 2008; Bude 2008). Die Ausgangsproblematik hierfür ist die Kritik an den oben beschriebenen objektiv erfassbaren Faktoren für Exklusionsdynamiken und die Erkenntnis, dass sich Exklusion nicht mehr auf eine bestimmte Schicht oder ein bestimmtes Milieu fokussieren lässt und somit auch nicht mit Hilfe von Armutsstatistiken, Beschäftigungsverhältnissen oder sonstigen Daten der Sozialstrukturanalyse klar bemessen werden kann³⁰. Das Kriterium, ob jemand von Exklusion betroffen ist oder nicht, ist eher die persönlich empfundene Ausgrenzung und Überflüssigkeit (Bude 2008:13-15; Herkommer 2008:65-66; Kronauer 2002:154-171; Eichhorst & Konle-Seidl 2008b:7). „Man spricht [...] von sozialer Exklusion aus den dominanten Anerkennungszusammenhängen und Zugehörigkeitskontexten unserer Gesellschaft“ (Bude & Willisch 2006:8). Es ist demnach extrem kompliziert, zu definieren, wer nun eigentlich „exkludiert“ wird, weil es „die homogene Gruppe der Ausgeschlossenen“ nicht mehr gibt. Exklusion wird hier also eher als Prozess denn als klar definierbarer Zustand beschrieben der von dem Gefühl des Ausgegrenzt-Seins in die Selbstaussgrenzung führt (Herkommer 2008:71-72; Bude 2004:14-16).

2.1.4 Exklusion als systemtheoretischer Begriff

Der Begriff der Exklusion wird in der systemtheoretischen Debatte selbst sehr unterschiedlich verstanden und durch sich teilweise widersprechende Theorien genährt³¹.

³⁰ Die dahinter stehende Hypothese ist, dass selbst wenn einzelne „objektive Faktoren“ wie Armut komplett beseitigt werden würde, es dennoch Exklusionsdynamiken geben würde. Das Problem ist demnach nicht der ausgrenzende Faktor als solcher, sondern vielmehr der grundlegende (zu großen Teilen auch berechnete) Glaube des Individuums, bewusst ausgegrenzt zu werden. Veränderung von ausgrenzenden Faktoren sind demnach wichtige und gute Gesten auf dem Weg, Exklusion zu vermeiden, stellen aber keinesfalls Einbeziehung von bisher Ausgeschlossenen sicher (Bude 2008:13-15; 2004:4-5). Ein weiterer Punkt, den Vertreter dieses Ansatzes hier kritisieren, ist die Problematik der bevormundenden Hilfe (Paternalisierung) der häufig im Kontext der Betrachtung und Veränderung von Exklusion im Sinne objektiver Daten der Sozialstrukturanalyse mitschwingt (Bude 2004:5-6; Land & Willisch 2006:78-92; Bude & Willisch 2006:16-17). Dies wird im Verlauf dieser Arbeit immer wieder zum Thema gemacht werden.

³¹ Dies kann hier aus Platzgründen nicht näher ausgeführt werden. Für weitere Informationen siehe als

Für diese Arbeit soll es reichen, folgende zwei Einwürfe aus dieser Denkrichtung kurz wieder zu geben:

- Exklusion ist eine Konstitutionsbedingung moderner „vollinklusive“ Gesellschaften und somit kein gesellschaftliches Problem, sondern eine Notwendigkeit³².
- Exklusion zeigt sich gesellschaftlich in der „Gleichzeitigkeit des Drinnen und Draußen“. Es gibt keine komplette Exklusion, sondern jedes Gesellschaftsmitglied wird noch auf irgendeine Weise an die Gesellschaft gebunden (Kronauer 2006:38-40; Nassehi 2006:60-65; Stichweh 2009:37-38).

Das Resultat dieser Thesen ist eine Gesellschaft, die Exklusion als Problem nicht zulassen/erkennen kann und deren Funktionssysteme darauf bedacht sind, den Einzelnen ‚offiziell‘ nicht herausfallen zu lassen, obwohl er sich als Ausgeschlossener fühlt. „Durch das Fürsorgeverhältnis schützt die Gesellschaft weniger den Armen als den gesellschaftlichen Status quo“ (Kronauer 2002:22). Im Gegensatz zu den Ausgeschlossenen der Antike und des Mittelalters, die gesellschaftlich klar als solche gedacht und identifiziert werden konnten, ist in unserer heutigen gesellschaftlichen Ideologie der Totalinklusion und Vollbeschäftigung kein Platz mehr für Ausgeschlossene (Nassehi 2006 :47-50; Land & Willisch 2006:90-93)³³. Dieser Logik folgend, wird dem sich als ausgeschlossen fühlenden Individuum die Berechtigung entzogen, ausgeschlossen zu sein. Das Problem hat somit nicht mehr die Gesellschaft, sondern der Einzelne (:64-66)³⁴.

2.1.5 Exklusion als soziale Konstruktion und Distinktion

Der französische Soziologie Pierre Bourdieu³⁵ beschreibt auf der Grundlage seines

Überblick (Kronauer 2002:126-137; Nassehi 2006:50-59; Stichweh 2009:31-41) und für eine ausführliche Darstellung (Luhmann 2008:226-251). Eine ausführlichere Darstellung findet in dieser Arbeit auch in Kapitel 3.1 zum Inklusionsbegriff statt.

³² Die Kritik, die Vertreter der bereits skizzierten Ansätze an dieser Position formulieren, liegt auf der Hand, da durch diese These sämtliche „Bekämpfung“ von Exklusion als unnütz erklärt wird (Bude & Willisch 2006:18). Allerdings widerspricht sich Luhmann teilweise sogar selbst und kritisiert bzw. hinterfragt diese sehr absolute Aussage (Luhmann 1995:146ff).

³³ Der Theologe Miroslav Volf beschreibt diesen Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Ideologie der Inklusion und daraus entstehender Exklusion in der gesellschaftlichen Problemanalyse „the dubious triumph of inclusion“ seines Buches „Exklusion & Embrace“ sehr ähnlich (Volf 1996:58-63).

³⁴ An diesem Punkt wird die durchaus auch vorhandene Nähe einzelner Vertreter systemtheoretischer Ansätze zu dem von Bude formulierten Exklusionsverständnis sichtbar.

³⁵ Die Rückschlüsse von Bourdieu beziehen sich zwar nicht spezifisch auf die Bundesrepublik Deutschland, sind jedoch von zentraler Bedeutung für das Verständnis vom Entstehen von gesellschaftlichen Ausgrenzungsprozessen und sollen daher hier zumindest kurz wiedergegeben werden. Meines Erachtens

Habitus-Konzepts (Bourdieu 1982:277-353; Kraus 2002:5-64), eine Möglichkeit, Selbstkonstruktionen und daraus hervorgehend auch die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit als einen sozialen Prozess der Identitätsfindung und Distinktion zu verstehen (Treibel 2006:226-228). Ausgehend von unterschiedlichen Kapitalarten³⁶, die Individuen zur Verfügung stehen, haben sie demnach die Möglichkeit, an bestimmten sozialen Feldern zu partizipieren, oder sind von diesen ausgeschlossen. Zentrale Funktion für die Trennung zwischen diesen sozialen Feldern und damit auch für die Ausübung sozialer Macht hat für Bourdieu die Kategorie des „Geschmacks“. So unterscheidet Bourdieu beispielsweise zwischen einem legitimen, einem mittleren und einem populären Geschmack, durch welche er Unterschiede und Distinktionsprozesse zwischen der „herrschenden Klasse“ und der „unteren Klasse“ verdeutlicht (Treibel 2006:232-237; Neckel 1991:238-240). Durch diese Prozesse entsteht eine, wie Anthony Giddens (1999:121) es nennt, „doppelte Exklusion“, nämlich eine Selbstabgrenzung der Eliten nach unten und eine mehr oder weniger gewollte Aus- bzw. Abgrenzung der unteren Schichten nach oben. Diese Ausgrenzungsprozesse laufen im Verständnis von Bourdieu unbewusst ab und konstruieren so die wahrgenommene Realität der Welt und des Selbst (Bourdieu 1992a:135-155). Neckel (1991:235-251) folgert aufbauend auf diesen Überlegungen von Bourdieu, dass das Gefühl der sozialen Scham ein zentraler Faktor für die Wirksamkeit von Exklusion ist und durch gesellschaftliche Zuschreibungsprozesse zur Selbstaussgrenzung der Ausgegrenzten beiträgt.

2.1.6 Zusammenfassung, Eingrenzung und weitere Vorgehensweise

Ich möchte gerne folgende Punkte herausheben, die eine Zusammenführung aus den hier dargestellten Ansätzen bilden, teilweise auch die Überschneidungen der Ansätze deutlich machen und im weiteren Verlauf das Exklusionsverständnis dieser Arbeit prägen werden:

1. Es gibt bestimmte festlegbare Kriterien (wie Einkommen, Bildungsstand, Wohnort, Familienstand...) die ein hohes Gefährdungspotenzial für Exklusion mit sich bringen.
2. Exklusionsprozesse laufen in unserer Gesellschaft fast schon natürlich und unterschwellig ab.

bauen gerade die Ansätze von Heinz Bude auf den grundsätzlichen Überlegungen von Bourdieu auf, wengleich Bourdieu hier nur sehr selten zitiert oder wieder gegeben wird.

³⁶ Bourdieu unterscheidet zwischen sozialem, kulturellem und ökonomischen Kapital, welche ihre volle Wirksamkeit (Machtposition) nur erlangen, wenn ein Individuum sie alle besitzt. Das Vorhandensein von diesen Kapitalsorten hängt maßgeblich vom sozialen Status bei der Geburt ab. Vor allem das kulturelle und soziale Kapital kann demnach nur schwer verändert bzw. ausgebaut werden. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von der Reproduktion von sozialer Macht (Bourdieu 1992b:49-75; Treibel 2006:229-232).

3. Die Exkludierten sehen sich aufgrund gesellschaftlicher Zuschreibungsprozesse als selbst verantwortlich für ihr Schicksal und können dieses kaum noch als ‚Klassenschicksal‘ deuten und somit nicht dagegen vorgehen.
4. Das Gefühl, exkludiert zu sein, führt dazu, sein eigenes Leben als unwert zu empfinden und sich in Folge dessen selbst auszugrenzen (doppelte Exklusion).
5. Exklusion ist aufgrund dieser stabilen, sich vielschichtig selbst verstärkenden Prozesse extrem schwer zu verändern.

Um diese sehr abstrakten Überlegungen und Schlüsse etwas anschaulicher zu machen, werde ich im nächsten Abschnitt mit dem Feld der Erwerbsarbeit ein bestimmtes Exklusionsrisiko in Deutschland ausführlicher darstellen. Der Grund für diese Auswahl liegt schlicht und ergreifend darin, dass Erwerbsarbeit nach dem Ergebnis einiger Studien und den Meinungen vieler Experten die zentrale Vergesellschaftungsinstanz in Deutschland ist und demnach auch das größte Exklusionsrisiko darstellt (Liddle & Lerais 2007; Herkommer 2008:65; Eichhorst & Konle Seidl 2008a +2008b; Diakonie der EKD 2010:3; Beck 1991:210-215; Kronauer 2002:165ff) .

Die Vorgehensweise wird demnach sein, dass ich zuerst mit der Thematik der Individualisierung eine zentrale Grundlage für Exklusionsrisiken im Feld der Erwerbsarbeit darstellen werde, um dann die aktuelle Situation auf dem Arbeitsmarkt und ihre Problematik aufzuzeigen. Im Anschluss daran soll die derzeitige gesellschaftliche Reaktion auf diese Problematik geschildert werden und abschließend eine Zusammenfassung und theologische Einordnung vorgenommen werden.

2.2 Exklusion und Erwerbsarbeit

2.2.1 Die Grundlage: Individualisierung

„mit zunehmender Verbreitung von Individualisierungstendenzen [verschwindet] das ‚Soziale‘ [...]. Die Auflösung und Abschwächung klassischer industriegesellschaftlicher Vergemeinschaftungs- und Vergesellschaftungsformen führt danach zu einem Zerfall der kollektiv geteilten Werte, Normen, Handlungsmuster und Orientierungen. Das Ergebnis sind alleingelassene Individuen, die scheinbar ihrem eigenen ‚Egoismus‘ hilflos ausgeliefert sind. (Beck & Sopp 1997:10)

Ulrich Beck prägte in der Soziologie der Begriff der Individualisierung (Hillmann 2007:74, 363-364; Beck 1991). Er bezeichnet damit einen Prozess der „Herauslösung des Menschen

aus traditionellen Lebensformen und die Zunahme der prinzipiell entscheidungsoffenen, individuell gestaltbaren Lebensmöglichkeiten des Einzelnen“ (Hillmann 2007:74). In diesem Abschnitt soll diese Theorie insoweit wiedergegeben werden, wie sie die Exklusion von Menschen in unserer Gesellschaft zu verdeutlichen vermag. Die später dargestellten Ansätze die sich spezifischer mit Exklusion in Verbindung mit Erwerbsarbeit auseinandersetzen, bauen auf dem hier dargestellten Erklärungsmodell auf und führen es weiter aus.

Geschichtlich gesehen wurde die zunehmende Individualisierung eingeleitet und begünstigt durch Prozesse wie die der Aufklärung, der Reformation, des Kapitalismus und der Demokratie (Hillmann 2007:363; Beck 1991:13-15). Der einzelne Mensch bekam eine zunehmend höhere Wertigkeit gegenüber seiner gesellschaftlichen Einbindung zugesprochen und es wurde das Ideal postuliert, dass das Individuum durch keine Schranken und Zwänge mehr behindert wird und es sich so frei entfalten kann. Der „feste Platz“ in der Gesellschaft, in Familie, Stand oder beruflicher Laufbahn wurde immer mehr gelockert und die Zukunft für den Einzelnen freier planbar. Womit, wie Beck betont, nicht nur die Freiheit des Einzelnen stieg, sich entfalten zu können, sondern eben auch der Zwang, es tun zu müssen (Bude 2008:29-30; Beck 1991:206-213).

„Der einzelne wird zwar aus den traditionellen Bindungen und Versorgungsbezügen herausgelöst, tauscht dafür aber die Zwänge des Arbeitsmarktes und der Konsumexistenz und der in ihnen enthaltenen Standardisierungen und Kontrollen ein.“ (:211).

Beck beschreibt diese „Herauslösung“ als eine, die alle Lebensbereiche des Menschen betrifft: seine Klasse und damit die Einbindung in ein bestimmtes festgelegtes Milieu, seine familiären Bindungen und seine Arbeit (:208-211). Von vielen Menschen (zumeist der meinungsbildenden gehobenen Mittel- und Oberschicht) wird die hieraus hervorgehende Notwendigkeit, sich seine Lebenswelt selbst konstruieren zu können, als große Chance empfunden (beispielsweise plastisch dargestellt im amerikanischen Traum: „Vom Tellerwäscher zum Millionär“). Andere hingegen scheitern an der von ihnen erwarteten individuellen Lebenskonstruktion (Kronauer 2002:110-111; Bude & Willisch 2008:15-16). Dies ist genau der Punkt, an dem Beck mit seiner Problematisierung ansetzt und der für diese Arbeit der relevante Faktor ist. Das Prekäre an diesem Vorgang ist nicht nur das Scheitern des Einzelnen, sondern die gerade gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit, die mit der zunehmenden Individualisierung einhergeht und die daraus hervorgehende Bewertung des Scheiterns. In früheren Zeiten konnte der Einzelne sein

Scheitern, eine Arbeit zu finden, noch auf gesellschaftliche Problemlagen und sein „Klassenschicksal“ hin deuten, woraus wieder eine gemeinsame Macht zur Veränderung gesellschaftlicher Missstände hervortreten konnte (Kronauer 2002:15). In der heutigen Gesellschaft wird der Einzelne als Alleinverantwortlicher für sein Scheitern angesehen, so als müsse er sich nur mehr Mühe geben und habe in der Vergangenheit vielleicht falsche Entscheidungen getroffen (Burzan 2004:166-167).

„Ereignisse im Leben eines Individuums werden ursächlich eher den Entscheidungen und Aktivitäten des Individuums zugerechnet als irgendwelchen gesellschaftlichen Strukturen oder gar übergeordneten Mächten“ (Scherger 2007:31).

Beck (1991:210-215) betont, wie auch andere Autoren³⁷, die unter diesen Bedingungen entstandene zentrale Stellung der Erwerbsarbeit im Prozess der Vergesellschaftung und Identitätsfindung. Durch den Wegfall bzw. die Instabilität anderer identitätsstiftender Institutionen wie Familie und Klasse (:208-210; Kronauer 2002:229) wird der Stellenwert der wenigen (teilweise sogar einzigen) verbleibenden Instanzen umso höher³⁸. Erwerbsarbeit gewinnt an Bedeutung und die Gefahr, auch diese Bedeutungsebene zu verlieren, ist existenziell.

Unter Berücksichtigung dieser zentralen Bedeutung von Erwerbsarbeit und der skizzierten zunehmenden Individualisierung von Lebensläufen soll im folgenden Kapitel die „Veränderung der Arbeitsgesellschaft“ und die daraus hervorgehenden Risiken für Exklusionsverläufe dargestellt werden.

2.2.2 Die aktuelle Situation: Exklusion und Erwerbsarbeit

2.2.2.1 Veränderung der Art und Inhalte von Arbeit

Erwerbsarbeit und die Anforderung, die sie an den Einzelnen stellt, hat sich im letzten Jahrhundert massiv gewandelt. Stichwörter wie Technisierung, Rationalisierung, Flexibilisierung und Globalisierung machen deutlich, dass die Ansprüche, die bei der

³⁷ Siehe unter anderem Konle-Seidl & Eichhorst: „Erwerbsarbeit hat zudem über die Notwendigkeit, den eigenen Lebensunterhalt zu bestreiten, hinaus einen zentralen Stellenwert für die Selbstverwirklichung sowie die soziale Platzierung des Einzelnen in der Gesellschaft. Erwerbsarbeit ist nach wie vor die wichtigste Vergesellschaftungsform und ihr Verlust bedeutet individuell wie auch gesellschaftlich eine schwere Beeinträchtigung für die Realisierung von Teilhabechancen“ (2008b:11).

³⁸ Belegt wird dies unter anderem auch durch Ergebnisse des Forschungsprojektes „YUSEDER“, das von der Europäischen Kommission in Auftrag gegeben wurde. Kieselbach & Beelmann (2003:36) kommen nach Auswertung der Studie zu dem Schluss, dass der höhere familiäre Zusammenhalt in Ländern wie Italien ein zentraler Schutzfaktor gegenüber sozialer Exklusion ist bzw. dass Risikofaktoren trotz wesentlich höherer Arbeitslosenzahlen in diesen Ländern durch familiäre Unterstützung ausgeglichen werden können.

Ausführung von Arbeit erfüllt werden müssen, immer weiter wachsen (Land & Willisch 2006:70-72; Franzmann 2010:11-13; Buchholz & Blossfeld 2009:123-127). Technologischer Wandel und Deindustrialisierung führen zu einer Entwertung oder sogar zu einer Aufhebung ganzer Berufsbilder und führen an den Orten ihrer Ausführung zu Kahlschlägen auf dem Arbeitsmarkt (Bude 2008:9, 17-18). Vogel (2004:12-15) beschreibt vier „Problemgruppen“, die unter dieser Veränderung des Arbeitsmarktes leiden:

- „Arbeiter, deren Arbeitsplätze im Zuge der Deindustrialisierung und des betrieblichen Strukturwandels verschwunden sind“ (:13);
- deklassierte Facharbeiter und Angestellte, die ständig auf berufliche Veränderungen reagieren und immer kürzere Beschäftigungsphasen in Kauf nehmen müssen (:13-14);
- Jugendliche ohne Ausbildung, denen dadurch der Zugang zu einem Beruf verbaut ist (:14-15);
- „Grenzgänger zwischen Erwerbstätigkeit und Nicht-Erwerbstätigkeit“ (:14), die in ständiger Unsicherheit und Diskontinuität stehen.

Durch den hier beschriebenen Wandel, der den „Zusammenbruch der fordistisch geprägten Ordnung der Arbeitsgesellschaft“ (Land & Willisch 2006:72) beschreibt, kommt es dazu, dass Personen, die vormals fest in Arbeit (und dadurch auch in die Gesellschaft) integriert waren, „in die Peripherie der Arbeitsgesellschaft neuen Typs gedrängt werden“ (Vogel 1999:88), in der sie sich zunehmend ihre eigenen Karrieren flexibel gestalten müssen und dabei zugleich der Gefahr ausgesetzt sind, zu scheitern. Beck (1991:214-215) führt aus, dass die „Normalbiographie“ oder das Normalarbeitsverhältnis eine Form darstellt, dem die gesellschaftliche Lage immer weniger entspricht (:214-215; Buchholz & Blossfeld 2009:125; Konietzka & Sopp 2006:328-329). Bude illustriert dies anhand des Fallbeispiels des „aktiven Verlierers“ sehr prägnant:

„Das Schicksal des »aktiven Verlierers« besteht darin, nicht zu begreifen, was ihm widerfahren ist, weil er doch alles so gemacht hat, wie es verlangt wird. Er – und die männliche Form ist insofern korrekt, als die Fälle dieses Typs in der Tat meistens Männer sind – hat die Botschaft von Flexibilisierung und Mobilität ernstgenommen, hat sich umschulen lassen, ist umgezogen, hat sich scheiden lassen, um ganz neu anzufangen, und ist trotzdem aus dem Spiel gefallen. [...] Der von Paradoxien heimgesuchte »aktive Verlierer« fühlt sich ab einem bestimmten Punkt seiner Lebensgeschichte mehr als Erleider von Effekten denn als Bewirker von Wirkungen. Er fühlt sich aus der Welt der Chancen verbannt und in die Welt des Ausschlusses geworfen.“ (Bude 2004:14)

2.2.2.2 Arbeitsgesellschaft ohne Arbeit

„National wie international ist Erwerbslosigkeit die wichtigste Einzelursache für Armut und soziale Ausgrenzung. Dabei erhöht nicht nur verfestigte Erwerbslosigkeit die Gefahr der sozialen Ausgrenzung, sondern auch die Inaktivität von Personen im Erwerbsalter, die weder beschäftigt noch offiziell arbeitslos gemeldet sind.“ (Eichhorst & Konle-Seidl 2008a:1)

Eine andere Herangehensweise an die Probleme der Arbeitsgesellschaft, die entscheidend durch die bisher beschriebenen Entwicklungen geprägt ist, ist die schon in der Definition kurz skizzierte zunehmende Massenarbeitslosigkeit nach einer Zeit des Wirtschaftswachstums seit den 1970er Jahren (Kronauer 2002:42; Franzmann 2010:11-12). Unser heutiges Verständnis von Erwerbsarbeit und ihrer Funktionen für unsere Gesellschaft ist maßgeblich geprägt durch die in den Zeiten des Wirtschaftswachstums und der Vollbeschäftigung entstandene Wirtschafts- und Sozialordnung (Kronauer 2002:87-95; Land & Willisch 2006:77). Grundlegendes Prinzip dieser Zeit ist die „Pflicht zur Arbeit“ und die aus der Arbeit hervortretenden gesellschaftlichen Partizipationsrechte des Individuums (Kronauer 2002:94-95). Im Sinne dieses Denkens sorgt das solidarisch arbeitende Individuum für den Wohlstand der Gesellschaft. Jeder, der nicht arbeitet (also sich nach den damaligen Gegebenheiten weigert, zu arbeiten), stellt demnach einen Angriff auf die Grundprinzipien der solidarischen Gesellschaft dar. Das Ziel sozialer Sicherungssysteme muss demnach sein, das derzeit nicht arbeitsfähige Individuum zur Arbeit und damit zum Aufbau des Wohlstandes der Gesellschaft zu befähigen. In dieser Ideologie entsteht „das alte Motiv vom „arbeitsfähigen, aber nicht arbeitenden Armen als dem schlechthin Anderen [...], der gegen die moralischen Grundwerte der Gesellschaft verstößt“ (:19). Was passiert aber, wenn (wie in den 80er und 90er Jahren zunehmend geschehen) nicht mehr genug Arbeit vorhanden ist und sich die Arbeitslosenquote von 1970 bis 1990 auf 11% der Erwerbsbevölkerung verfünffacht?

Es entsteht eine Gesellschaft, die als Bedingung für „ehrenwerte“ Mitgliedschaft die Arbeit voraussetzt, aber gleichzeitig keine Arbeit zur Verfügung stellt. Es gibt zwar eine Pflicht zu arbeiten, ein Recht dazu gibt es aber nicht (:96). Leidtragende dieser Entwicklung sind (wie in den vorherigen Kapiteln auch schon skizziert) immer die Geringqualifizierten, während die Profiteure dieser Entwicklung die mangelnde Integrations- und Anstrengungsbereitschaft dieser Gruppe herausheben, um am gesellschaftlichen Status quo und der Ideologie der möglichen Vollbeschäftigung festhalten zu können (:111; Bude 2008:22; Land & Willisch 2006:76-77).

Es kommt zu einer Gruppe von „Überflüssigen“, die für den gesellschaftlichen Fortschritt als nicht mehr notwendig erscheinen bzw. diesem sogar im Wege stehen. „Was sie können, braucht keiner, was sie denken, schätzt keiner, und was sie fühlen, kümmert keinen“ (Bude 2008:15).

„Die Rückkehr der Überflüssigen und steigende Armut sind die deutlichsten Anzeichen für die Erosion des Sozialen, mit denen die entwickelten kapitalistischen Gesellschaften seit nunmehr rund zwei Jahrzehnten konfrontiert sind.“ (Kronauer 2002:229)

Im nächsten Kapitel soll ausgehend von diesen Problemstellungen beschrieben werden, wie der „Wohlfahrtsstaat“ auf diese wachsende Arbeitslosigkeit reagiert und welche Folgen dies für soziale Exklusion hat.

2.2.3 Die gesellschaftliche Reaktion: Der Wohlfahrtsstaat als Exklusion konstituierende Institution

2.2.3.1 Der befähigende und aktivierende Wohlfahrtsstaat

Ausgehend von den bisher gewonnenen Erkenntnissen über die Gefahren der Exklusion und die Entwicklungen der deutschen Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten sollen hier vorerst die Bemühungen des Staates beschrieben werden, Exklusion zu vermeiden und Arbeitslosigkeit zu bekämpfen. Der Wohlfahrtsstaat moderner Prägung, der sich vom „schützenden und sorgenden zum befähigenden und aktivierenden“ gewandelt hat (Bude 2008:11; Vogel 2008:287-292; Kronauer 2002:110-113), zielt darauf ab, Exklusion durch fehlende Erwerbsarbeit zu vermeiden, indem er Arbeitslose fördert und sie immer wieder neu qualifiziert, damit sie produktive Mitglieder der Gesellschaft werden können (Bude 2008:11-13). Die dahinter liegende gesellschaftliche Idee ist die im letzten Kapitel beschriebene Vollbeschäftigung, verbunden mit der gesellschaftlichen „Pflicht zur Arbeit“. Es müssen Anreize geschaffen und Druck ausgeübt werden.

„Der einzelne Arbeitslose darf daher nicht auf eine zugeschnittene Nachfrage nur warten, ihm wird zugemutet, dass er sich beständig fortbildet, anbietet und einbringt. Anrechte auf Transfereinkommen und Sozialhilfen implizieren Verpflichtungen zur Eigeninitiative, Selbstmobilisierung und Anpassungsfähigkeit.“ (:13).

In diesem Gedankengang gibt es nur zwei Gründe dafür, warum jemand keine Arbeit haben könnte: Entweder er ist zu faul oder noch nicht qualifiziert genug. Wer sich in diesem Sinn nicht aktivieren lässt, steht außerhalb der Gesellschaft. „Man hat alles versucht, aber ein Rest will einfach nicht“ (:14). Wenn man nun Einzelschicksale solcher

Exklusionsverläufe vergleicht, wird schnell klar, dass die Erklärung so einfach nicht ist und dass das, was abstrakt gesehen nach Verweigerung und Faulheit aussieht, wohl präziser mit traumatisierten Lebensgeschichten, grundlegend fehlender Kompetenzen für die Art der geforderten Arbeit und akut prekären Lebenssituationen zu tun hat, die eine Eingliederung verhindern³⁹ (Land & Willisch 2006:78-80). Das Problem jedoch ist mitnichten nur die fehlende Integration in die Erwerbsarbeit, sondern gerade eines, das der Wohlfahrtsstaat in seiner derzeitigen Ausrichtung erst schafft.

1. Durch die Forderung nach Flexibilisierung und Zumutbarkeit jeder Arbeit wird genau das gefördert und somit auch das Risiko begünstigt, die Individualisierungsprozesse (wie weiter oben beschrieben) mit sich bringen (Bude 2008:28-29; Bude 2006:13-14).
2. Menschen in prekären Lebenssituationen, die nicht dazu in der Lage sind, die notwendigen Integrationsleistungen zu vollbringen, erfahren keine Unterstützung und Sicherheit, sondern Abgrenzung und Negativzuschreibung von der Gesellschaft bzw. schreiben sie sich aufgrund der vorherrschenden gesellschaftlichen Meinung selber zu (Nassehi 2006:65-68).

Ergebnis beider Punkte ist ein vielschichtiges (sowohl ökonomisch als auch psychosoziales) Entgleiten aus der Gesellschaft, also eine Abkehr und Apathie aufgrund eines subjektiven Lebensgefühls, das sich als überflüssig wahrnimmt. Das Versagen über die doch eigentlich von der Gesellschaft ermöglichte Integration wird als persönliche Schwäche oder sogar als lebensunwerte Identität interpretiert (Willisch 2008:329-330).

„Die integrierende Bearbeitung des Individuums mit den Kollektivinstrumenten der fordistischen Arbeitsgesellschaft schafft erst die Überflüssigen, deren Beseitigung sie als Ziel vorgibt, und zwingt ihnen paradoxe Handlungsstrategien ab.“ (Land & Willisch 2006:78)

2.2.3.2 Sekundäre Integration oder die Simulation von Arbeit

„Aufgewacht, ihr Langschläfer. Der Sozialbus steht vor der Tür. Die Gesellschaft kümmert sich um euch. Wenn es keine Arbeit gibt, dann simulieren wir die Arbeit“ (Land & Willisch 2006:81-82).

In einer Gesellschaft, die sich im Rahmen des bisher beschriebenen Selbstverständnisses von „Pflicht zur Arbeit“ und „Totalinklusion“ bewegt, ist kein Platz für Exkludierte. Dieser

³⁹ In den Arbeiten von Kirsten Puhr (2009:29-190), Birgit Reißig (2010:67-206) und Aida Bosch (2010:287-360) werden qualitative Interviews dargestellt, die einzelne Exklusionsverläufe beschreiben und die Vielschichtigkeit dieser Situationen dokumentieren.

Status ist allein schon in ihrer Logik nicht denkbar. Was also tun mit denen, die selbst durch die aktivierende und fordernde Sozialpolitik keine funktionstüchtigen und produktiven Mitglieder der Gesellschaft werden? Land & Willisch (2006:70-93) beschreiben eine entstandene Kultur der „sekundären Integration“, deren eigentliches Ziel nicht Integration in Arbeit, sondern die Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Status quo ist. Dort gibt es einen institutionalisierten Bereich von arbeitsfördernden Maßnahmen jenseits regulärer Beschäftigung, der in den meisten Fällen nicht zurück ins Berufsleben oder überhaupt in ein Beschäftigungsverhältnis führt (:75). Für den Hilfesuchenden ist diese Art der sozialstaatlichen Betreuung jedoch Bedingung, um staatliche Hilfen in Anspruch nehmen zu können und nicht als „Sozialschmarotzer“ abgestempelt zu werden, obgleich sich sowohl er als auch sein Fallmanager im Arbeitsamt über die langfristige Sinnlosigkeit dieser Beschäftigungsform im Klaren sind (:76-77). Diese „sekundäre Integration“ ist demnach letztendlich keine Brücke zwischen regulären Beschäftigungsverhältnissen, sondern genau andersherum, legitimieren kurzfristige Beschäftigungen die Wiederaufnahme solcher Integrationsmaßnahmen (:85-87).

Das Problem ist jetzt nicht mehr die Ausgrenzung selbst, sondern die fiktive Inklusion an den Arbeitsmarkt (:88; Bude 2008:258-259), die den „Überflüssigen [...] auf einem durchaus akzeptierten sozialen Niveau, mitunter gut und wiederholt ausgebildet, einfach stillgestellt [zurück lässt]“ (:90). Eine solche Erfahrung, die ein Konstrukt von Zwang ist etwas zu tun, verbunden mit dem gesellschaftlichen Versprechen, Integration zu ermöglichen und der persönlichen erfahrenen Realität, dass jede persönliche Anstrengung zu keinem Erfolg wird, wird in der Psychologie als „erlernte Hilflosigkeit“ beschrieben und kann zu massiv problematischen Verhaltensweisen und Störungen führen (Seligmann 1999). Diese verstärken meist eben jene Problematiken, die zum bisherigen Ausschluss aus dem Arbeitsmarkt geführt haben und halten den „Überflüssigen“ in einem Teufelskreis des Scheiterns (Land & Willisch 2006:91-92; Kronauer 2002:231-232).

Der Weg, den unsere Gesellschaft derzeit geht, um Exklusion zu vermeiden, führt die Exkludierten nicht zurück in die Gesellschaft, sondern schafft nur neue Abhängigkeiten und Exklusionsverläufe (Bude & Willisch 2006:22-23; Land & Willisch 2006:70-93). So sichert der Wohlfahrtsstaat zwar Überleben, verhindert materielle Armut und aktiviert und fordert den Arbeitslosen. Das Gefühl und die gesellschaftliche Konstruktion der Exklusion, welche vielmehr mit Lebensperspektiven, Sinn und erfahrener Selbstwirksamkeit zu tun hat, verändert dies jedoch nicht.

2.3 Zusammenfassung und missionstheologische Einordnung

Das Bild, welches mit dem Feld der Erwerbsarbeit aufgezeigt wurde, bestätigt die in Abschnitt 2.1 getroffenen Annahmen über Exklusion in Deutschland und führt diese weiter aus. So wird durch das Feld der Erwerbsarbeit analog zum 1. Punkt der unter 2.1 dargestellten Zusammenfassung deutlich, dass es am Beispiel des Feldes der Erwerbsarbeit sehr wohl klar bestimmbare Kriterien für ein Gefährdungspotenzial gibt, das zu Exklusion führt. Gleichzeitig wird durch die hier dargestellten Reaktionen auf dieses Problem sehr plastisch deutlich, dass durch eine reine Fokussierung auf die Veränderung dieses Punktes Exklusion eher bedingt als verringert wird. Exklusion hängt diesen Erkenntnissen nach maßgeblich vom Selbstverständnis einer Gesellschaft und ihrer darauf folgenden Wirklichkeitskonstruktion ab. Das, was Exklusion wirklich fördert, sind dadurch entstehende gesellschaftliche Zuschreibungen und Stigmatisierungen der „Anderen“. Das Problem hierbei ist, wie Punkt 2 und 5 der Zusammenfassung deutlich machen und gerade Bourdieu exzellent veranschaulicht, dass diese Bewertungs- und Konstruktionsprozesse meist nicht bewusst ablaufen und daher nur schwer thematisiert und verändert werden können. Nichtsdestotrotz erscheint die Notwendigkeit einer Veränderung, welche auch in den Punkten 3 und 4 der Zusammenfassung thematisiert wird, aufgrund der äußerst prekären Situation vieler Menschen als unabdingbar. Gerade aus missionstheologischer Sicht stellt sich meines Erachtens die Frage, welche Verantwortung die christliche Kirche für diese Menschen hat, die selbstständig nicht mehr dazu in der Lage sind, einen Lebenssinn zu entdecken und sich selbst nicht mehr als positiv wahrzunehmen⁴⁰.

Bude & Willisch konstatieren, dass „die Exklusionsproblematik [...] die moderne Gesellschaft an die Grenze ihrer Gerechtigkeitsvorstellungen und Teilhabeideen [führt]“ (2006:17) und dass die Frage wohl weniger eine nach geeigneten Maßnahmen zur Exklusionsvermeidung, sondern eher die nach einem Gesellschaftsentwurf ist, von dem eine „robuste Politik der Inklusion erst ihre Legitimität gewinnen könnte“ (:23). Die Frage, die sich hier also stellt, ist, wie gesellschaftliche Transformationsprozesse in Gang gesetzt werden können, die „wirkliche“ Einbeziehung von bisher exkludierten Personenkreisen möglich machen können. Wenn man Exklusionsverhältnisse also verstehen und verändern

⁴⁰ Wobei gerade diese beiden Punkte, also die Bereitstellung eines Lebenssinns und die Konstruktion eines positiven Selbstbildes absolut zentrale Punkte der christlichen Botschaft sind. Gleichzeitig wirkt Religiosität/Spiritualität psychologisch gesehen gerade bei diesen Punkten erwiesenermaßen als Schutzfaktor (Werner & Smith 1992:177; Park 2005; Kirkpatrick 2005; Baumeister & Vohs 2005; Pargament 1997).

will erscheint demnach gerade die Komponente der Wirklichkeitskonstruktion (sowohl auf der Metaebene der Gesellschaft als auch auf der individuellen Ebene der einzelnen Menschen) eine zentrale Größe zu sein. Es braucht also ein neues Weltbild, eine neue Art, über die Werte unserer Gesellschaft und die „Anderen“ zu denken und sie zu konstruieren, um Exklusion wirklich verändern zu können. Missionstheologisch müsste also geklärt werden, welchen Auftrag und welche Möglichkeiten die christliche Kirche hat, eine alternative Wirklichkeit aufzurichten, die es Menschen, die bisher exkludiert werden, ermöglicht, in die Gesellschaft einbezogen zu werden.

Die 1. Forschungshypothese dieser Arbeit: „Exklusion ist gerade aus theologischer Sicht ein zentrales Problem, dem sich Kirche und Mission stellen muss“ kann nach den Ausführungen in diesem Kapitel vorerst bestätigt werden⁴¹. Dies ist auch vor dem Hintergrund zu sehen, dass das generelle Mandat der Kirche, gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen und aktiv Gesellschaft mitzugestalten, in einer Vielzahl von Veröffentlichungen bereits diskutiert worden und meines Erachtens hinreichend belegt ist⁴². Auch die davon ausgehende Frage, welche Verantwortung die Kirche gegenüber dem speziellen Problem der Exklusion hat, rückt in der aktuellen Diskussion zunehmend in den Blickpunkt. So beschreibt eine Vielzahl von Autoren Exklusion gerade aus christlicher Sicht als eines, wenn nicht das zentral zu verändernde Problem unserer Gesellschaft (Volf 1996; Mette 2011; Evangelische Kirche Deutschland 2006; Lob-Hüdepohl 2011; Wegner 2011; Grosse 2011). Gleichzeitig wird häufig angemerkt, dass die Kirche selbst eine zumeist sehr homogene und exklusive Gemeinschaft ist und sich dieses Mandat zur Einbeziehung von Ausgegrenzten kaum in ihr zeigt. So legen unter anderem die Ergebnisse der Studie „Soziale Milieus und Kirche“ nahe, dass die Kirche hauptsächlich von gehobenen intellektuellen und bürgerlichen Milieus frequentiert wird (Bremer 2002) und auch die von der EKD durchgeführten Studien zur Affinität sozialer Milieus und Kirche zeigen ähnliche Ergebnisse auf (Ahrens & Wegner 2008)⁴³. Schulz, Hausschildt & Kohler (2009:24-31) versinnbildlichen diese Problematik sehr anschaulich, indem sie, ähnlich wie Bourdieu mit seiner Darstellung zum Zugang zu den sozialen Feldern (Neckel 1991), die

⁴¹ Eine ausführliche theologische Auseinandersetzung findet in Kapitel 4 statt.

⁴² Siehe hierzu unter anderem (Reimer 2009:170-181; Bosch 2009:393-400,432-447; Boff 2002; Guitierrez 1992; Evangelische Kirche in Deutschland 2006; Eurich 2011; Wright 2012; Faix 2012b; Baltes 2012; Rabens 2012). Eine gute Beschreibung der Entwicklung des Verständnisses von gesellschaftlicher Verantwortung der Kirche in der evangelikalen Missionstheorie liefert Berneburg (1997).

⁴³ Siehe hierzu ausführlicher die Abschnitte 3.3 und 5.2.1

Zugangsschwierigkeiten sehr unterschiedlicher Menschen zu den Praktiken der Kirche beschreiben. Zusammenfassend lässt sich hier festhalten, dass gerade solche Menschen keinen Zugang zur Kirche finden, die ohnehin eher ausgeschlossen oder zumindest von Exklusion bedroht sind. Man könnte sogar anschließen, dass die Kirche von diesen Menschen als Teil der Obrigkeit und so eben auch als ausgrenzende Institution und Teil ihres Problems wahrgenommen wird (Wegner 2011:227-229; Grosse 2011:310-313). Dies verdeutlicht, dass Kirche unweigerlich auch Teil der vorherrschenden gesellschaftlichen Ideologie und Wirklichkeitskonstruktion ist und sich nur schwer hiervon trennen kann. Somit wäre es vermutlich ein erster und entscheidender Schritt, das diesbezügliche Verständnis der Kirche und derer die sie bauen kritisch zu hinterfragen und nach neuen Konstruktionen zu suchen, die Einbeziehung von Ausgeschlossenen ermöglichen.

Exakt dies soll auch die Aufgabenstellung und der Weg sein, den ich im folgenden in dieser Arbeit gehen möchte. Zu diesem Zweck soll im nächsten Kapitel das derzeit vor allem in der Pädagogik benutzte Konzept der Inklusion dargestellt werden, um zu prüfen, inwieweit es für die Missionstheologie in ihrem Auftrag zur Überwindung von Exklusion hilfreich sein kann. Im darauf folgenden Kapitel 4 soll analog zu der hier aufgeworfenen Fragestellung des christlichen Auftrages gegenüber dem Problem der Exklusion eine biblisch-theologische Standortbestimmung vorgenommen werden.

3. Die Inklusionsdebatte in Deutschland – Ein interdisziplinärer Überblick zum Forschungsstand

Sehr ähnlich dem Exklusionsbegriff wird der Begriff der Inklusion in der wissenschaftlichen Debatte in Deutschland sehr unterschiedlich definiert und genutzt (Bürli 2009:32-34)⁴⁴. Dies liegt zum einen daran, dass er in verschiedenen Disziplinen (hauptsächlich der Pädagogik und der Soziologie) eine unterschiedliche Bedeutungsfunktion hat und gleichzeitig innerhalb dieser Disziplinen noch unterschiedlich verstanden wird. Um deutlich zu machen, in welchem Sinne der Inklusionsbegriff in dieser Arbeit verstanden werden soll, werde ich in diesem Kapitel zuerst die unterschiedlichen Ansätze kurz darstellen und kritisch diskutieren. Dabei beginne ich mit der Soziologie und der Pädagogik, den beiden wissenschaftlichen Disziplinen, in denen die Thematik der Inklusion aktuell hauptsächlich behandelt wird. Im Hinblick auf das Ziel dieser Arbeit, das Konzept der Inklusion für die Missionstheologie nutzbar zu machen, sollen in Folge dessen auch die bisherigen Ansätze der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD), das Inklusionsparadigma für den Auftrag der Kirche zu verwenden bzw. ihn in diesen zu integrieren, skizziert werden. Abschließend wird ausgehend von den hier diskutierten Fachrichtungen das Inklusionsverständnis dieser Arbeit dargestellt, festgelegt und erläutert.

3.1 Der Inklusionsbegriff in der soziologischen Debatte

3.1.1 Inklusion in der Systemtheorie

Der Begriff der Inklusion wurde in der Soziologie in Deutschland im Rahmen der Systemtheorie von Niklas Luhmann eingeführt (Luhmann 2008:226-251). Luhmann wiederum bezieht sich dabei auf Talcott Parsons⁴⁵, welcher als Inklusion (sehr vereinfacht wiedergegeben) einen automatisch ablaufenden Gesellschaftsprozess bezeichnet, der Individuen einen Platz in bestimmten gesellschaftlichen Systemen zuweist (Luhmann 2008:226-227). Luhmann führt weiter aus, dass Differenzierung bzw. Abgrenzung ein

⁴⁴ Ähnliches gilt in jeweils etwas anderer Form für den internationalen Raum. So beschreibt Bürli (2009) die großen terminologischen Probleme vieler Ländern, den Begriff der Inklusion von dem der Integration bzw. vor allem in den angloamerikanischen Ländern von dem des „Mainstreaming“ abzugrenzen (:20-30). Dies wird unter anderem an der sehr unterschiedlichen Übersetzung des Wortes „inclusion“ in der Salamanca-Erklärung (1994) und der Charta von Luxembourg (1996) deutlich (Bürli 2009:20-21,30).

⁴⁵ Parsons ist laut Stichweh (2009:29) der erste Soziologe, der den Begriff der Inklusion nutzte.

notwendiges Mittel zur Bildung von Systemen ist und dass Inklusion demnach „die innere Seite der Form [beschreibt], deren äußere Seite Exklusion ist“ (:229). Inklusion und Exklusion sind demnach schlicht und ergreifend zwei für die Bildung von Systemen bzw. Gesellschaften notwendige Prozesse der Einbeziehung und des Ausschlusses⁴⁶ (Kronauer 2002:122-123; Kronauer 2010:26; Windolf 2009:16-17; Koller 2007:101-102). So definiert auch das Wörterbuch der Soziologie⁴⁷:

„Inklusion bezeichnet als soziologischer Begriff die Einbeziehung von Gesellschaftsangehörigen in soziale Gebilde, in gesellschaftliche Funktionsbereiche und in die jeweils umfassende Gesamtgesellschaft.“
(Hillmann 2007:377)

Inklusion ist demnach überwiegend ein differenzierungstheoretisches Konzept, das die Bildung von Systemen in Gesellschaften beschreibt⁴⁸. Um die gesellschaftliche Veränderung und demnach auch die Veränderung der Inklusionsmechanismen unserer modernen Gesellschaft auszudrücken, wird mittlerweile häufig von einer funktional-differenzierten Gesellschaft gesprochen (Luhmann 2008:121-136+226-251; Nassehi 1999; Windolf 2009:11-20; Koller 2007:102; Bardmann 2008:52-55). Luhmann beschreibt, dass diese moderne funktional differenzierte Gesellschaft auf eine einheitliche Form der Inklusion aus strukturellen Gründen verzichten muss (Luhmann 2008:232). Im Gegensatz zu anderen Gesellschaftsformen wie derjenigen der segmentären oder der traditionellen/hochkulturellen Gesellschaft, in der es festgelegte und standardisierte Inklusionsmechanismen gibt (:229-231; Nassehi 1999:107-108; Schneider 2009:330-334, 340-345), sind die Formen der Inklusion in unserer modernen Gesellschaft sehr individuell⁴⁹, so dass Luhmann von einer Inklusion in Teilsysteme der Gesellschaft und nicht in die Gesamtgesellschaft spricht⁵⁰ (Luhmann 2008:232; Nassehi 1999:105-111; Windolf 2009:11-12; Koller 2007:102-103). Diese Form der Inklusion ist dabei niemals

⁴⁶ Dementsprechend wird es in diesem Kapitel Überschneidungen zu den in Kapitel 2 dargestellten Ausführungen geben, wengleich die Begriffsbindung zwischen Exklusion und Inklusion, wie im weiteren Verlauf dieses Kapitels deutlich wird, in dieser Arbeit nicht annähernd so eng ist wie in der klassischen systemtheoretischen Denkweise.

⁴⁷ Auffallend ist hier, dass der Begriff der Inklusion vor allem in soziologischen Wörterbüchern, die vor dem Jahr 2000 erschienen sind, nicht vorkommt und selbst in späteren Auflagen nicht durchgängig erscheint. Dies könnte darauf hinweisen, dass Inklusion keineswegs ein durchgängig in der Soziologie gebräuchter Begriff ist bzw. es vielleicht noch nicht ist.

⁴⁸ Es soll hier zumindest darauf hingewiesen werden, dass das sehr komplexe Gesellschaftsmodell von Luhmann noch viele andere Schwerpunkte und Annahmen postuliert (wie z.B. die Ebene der Kommunikation), die insbesondere für das Inklusionsverständnis eine entscheidende Rolle spielen, hier aber aus Platzgründen nicht benannt werden können. Für einen Überblick siehe (Schneider 2009:250-391).

⁴⁹ Vgl. mit Kapitel 2.2.1 dieser Arbeit: „Individualisierung“.

⁵⁰ Pierre Bourdieu (1992a:155ff; 1982:355ff) argumentiert hier mit seiner Kategorie der „sozialen Felder“ sehr ähnlich.

statisch, sondern immer temporär, so dass immer wieder ablaufende Exklusion und Inklusion zu „normalen“ Prozessen unserer Gesellschaft gehören.

Die grundsätzliche Annahme, die Luhmann mit diesem Theoriegebäude eher implizit einschließt, ist diejenige der „Voll- bzw. Totalinklusion“ (Kronauer 2010:26-27; Kronauer 2002:120-124; Nassehi 2006 :47-50; Koller 2007:102-103). Diese geht von der grundsätzlichen Idee aus, dass jedes Individuum in unserer Gesellschaft vielfache Möglichkeiten zur gesellschaftlichen (Teil-) Inklusion hat und eine vollständige Exklusion demnach gar nicht möglich ist. Vielmehr wird Exklusion in diesem Zusammenhang zu einem notwendigen Weg, um persönliche Individualität zu erlangen (Kronauer 2010:27). Zusammenfassend könnte man mit Nassehi (1997) in seiner Beschreibung von Luhmanns Theorie formulieren: „Inklusion ist kein gesellschaftliches Ziel, sondern pure Faktizität der modernen Gesellschaft in unserer Region der Weltgesellschaft“ (:142).

3.1.2 Kritische Anmerkungen und Fazit

Wie schon in Kapitel 2 dieser Arbeit ansatzweise deutlich wurde, wird dieses Verständnis von Inklusion und Exklusion von einigen Soziologen stark hinterfragt und selbst bei Luhmann zeigt sich eine gewisse Ambivalenz in seinem Verständnis von Inklusion und Exklusion. Daher möchte ich an dieser Stelle noch kurz die Kritik an diesem Inklusionsverständnis wiedergeben, es damit aus soziologischer Sicht erweitern und seine nur sehr eingeschränkte Nutzbarkeit für diese Arbeit erläutern.

Einige Autoren merken an, dass es theoretisch eine Art Totalinklusion im Sinne einer grundsätzlichen Offenheit der Teilsysteme in der Gesellschaft gäbe und demnach auch keine grundsätzliche und vollständige Exklusion wie in früheren Gesellschaftsformen mehr stattfinden könnte. Das Problem dabei ist jedoch, dass erstens jedes Teilsystem wiederum sehr rigide Auswahlmechanismen zur Zugehörigkeit voraussetzt⁵¹ (Luhmann 2008: 232-233; Bardmann 2008:58-60; Land & Willisch 2006; Koller 2007:101-102) und zweitens die Exklusion aus einem sozialen Feld die Inklusion in ein anderes erschwert, so dass von einer kumulativen Exklusion gesprochen werden kann (Herkommer 2008:66; Hillmann 2007:208). Auch Luhmann selbst erkennt und beschreibt diese Problematik, die funktional differenzierten Gesellschaften innewohnt, und spricht davon, dass diese „in der Lage [sind], extreme Ungleichheiten in der Verteilung öffentlicher und privater Güter zu

⁵¹ Gerade diese Auswahlmechanismen und Abgrenzungsprozesse der Teilsysteme bzw. der unterschiedlichen sozialen Feldern werden sehr prägnant von Pierre Bourdieu beschrieben (Treibel 2006:232-237; Neckel 1991:238-240; Bourdieu 1992a:135-155).

erzeugen und zu tolerieren“ (Luhmann 2008:234). Kronauer (1998; 2002:122ff) sieht hier einen enormen Widerspruch in der Nutzung des Exklusions-, aber damit einhergehend auch des Inklusionsbegriffes in der Systemtheorie. Er benutzt dafür die Begriffe Exklusion I und Exklusion II. Mit Exklusion I bezeichnet er ein Verständnis, das vor allem auf dem der Annahme einer funktional differenzierten Gesellschaft aufbaut und das davon ausgeht, dass Inklusion und Exklusion sich gegenseitig bedingen bzw. voraussetzen (so wie bisher in diesem Kapitel dargestellt) (Kronauer 2002:122-124). Exklusion II hingegen ist laut Kronauer eine Entdeckung von Luhmann, nachdem er mit dem Elend der Favelas und damit real existierender Exklusion konfrontiert wurde (Kronauer 2002:122,129-130). Hier argumentiert Luhmann, dass die funktional differenzierten Gesellschaften sehr wohl Exklusion im Sinne eines kompletten Ausschlusses und keiner vorhandenen Inklusion zulassen können, wenngleich dies vorwiegend in Entwicklungsländern vorkommt (Luhmann 2008:234-235, 241-242). Daraus folgert er die Notwendigkeit einer kritischen Gesellschaftsanalyse von Ungleichheiten und fragt selbstkritisch „ob wir [...] die sozialen Folgen und die Strukturprobleme eines Gesellschaftssystems mit funktionaler Differenzierung ausreichend in den Blick bekommen können.“ (:234). Nassehi argumentiert ähnlich:

„Es scheint mir ein erhebliches Versäumnis der Differenzierungstheorie systemtheoretischer Provenienz zu sein, das Problem sozialer Ungleichheit und der damit verbundenen Destabilisierung von Lebenslagen nicht systematisch aufgegriffen zu haben“ (Nassehi 1997:140)

Ausgehend von den Forschungshypothesen und dem Exklusionsverständnis dieser Masterarbeit (siehe 1.1 und 2.1), bei welchen eindeutig die Frage nach sozialer Ungleichheit bzw. sozialer Gerechtigkeit mitschwingt, wird deutlich, dass ein auf die Systemtheorie beschränktes Verständnis von Inklusion unzureichend ist bzw. einer grundlegenden Erweiterung bedarf. In der Soziologie gibt es zwar – wie bereits beschrieben – viel Kritik am einseitigen systemtheoretischen Verständnis von Inklusion und ansatzweise auch Vorschläge, dieses zu verändern, jedoch bestehen kaum inhaltlich theoretische Ausarbeitungen, die den Inklusionsbegriff anders besetzen⁵². Die wenigen Ansatzpunkte hierzu beschreiben Inklusion als einen Umbau von gesellschaftlichen

⁵² Im Gegensatz dazu wird der Exklusionsbegriff (wie in Kapitel 2 beschrieben) wesentlich ausführlicher behandelt. Dies könnte daran liegen, dass in diesem veränderten Verständnis von Exklusion und Inklusion die Seite der Exklusion diejenige der aktuellen Gesellschaftsanalyse ist, und Inklusion (im Gegensatz zu einem systemtheoretischen Verständnis, wo sie ebenfalls als ein aktueller Gesellschaftsprozess gesehen wird) ein noch nicht klar zu fassendes Paradigma der Veränderung dieses gesellschaftlichen Zustandes beschreibt. Inklusion bleibt im soziologischen Diskurs größtenteils ein beschreibender und nicht, wie wir später in der sonderpädagogischen Debatte sehen werden, eine normativer Begriff.

Verhältnissen, welche Exklusion überwinden (Kronauer 2010:56; Bardmann 2008:58ff). In eine ähnliche Richtung weisen die Ansätze in der Pädagogik (vor allem im Rahmen der Sonderpädagogik), die diesbezüglich eine viel umfassendere Auseinandersetzung mit dem Begriff der Inklusion bieten und im nächsten Abschnitt dargestellt werden sollen. Das Wissen um die hier dargestellte systemtheoretische Sichtweise von Inklusion ist nichts desto trotz von Bedeutung für diese Arbeit, da einige Autoren, auf die im weiteren Verlauf Bezug genommen wird, in ihren Ausführungen kaum zwischen sonderpädagogischer und systemtheoretischer Sicht trennen. Dies kann zu einer diffusen Begriffsnutzung und dementsprechend auch zu Missverständnissen und falschen Schlüssen führen, welche soweit wie möglich vermieden werden sollten.

3.2 Der Inklusionsbegriff in der pädagogischen Debatte

Die Diskussion um Inklusion wird in Deutschland in den letzten Jahren vor allem durch die pädagogischen Disziplinen geprägt. Hier ist vor allem die Sonderpädagogik⁵³ zu nennen, in welcher der Inklusionsbegriff von einigen Vertretern als mögliches Leitparadigma der ganzen Disziplin angesehen wird (Sander 2004; Hinz 2006). Über die Sonderpädagogik hinaus wird die Thematik der Inklusion in der Pädagogik vor allem im Rahmen der allgemeinen Schulentwicklung im Sinne einer „Schule für alle“ sehr kontrovers diskutiert (Klinkhard 2012:84-85; Sander 2004:15-20; Pithan & Schweiker 2011:9-12; Metzger 2010; Stangier 2012). Die inhaltlich am weitesten gehende Auseinandersetzung mit dem Inklusionsbegriff findet meines Erachtens jedoch eindeutig in der sonderpädagogischen Debatte statt⁵⁴, so dass ich schwerpunktmäßig auf diese eingehen und auf den hier gewonnenen Erkenntnissen das Inklusionsverständnis dieser Arbeit aufbauen werde⁵⁵. Ich werde dafür in diesem Abschnitt kurz eine geschichtliche Begriffseinordnung vornehmen, um danach ausgehend von Andreas Hinz und Alfred Sander ein in Deutschland

⁵³ Der Begriff der Sonderpädagogik bezeichnet ein Teilgebiet der Disziplin der Pädagogik und nimmt speziellen Bezug auf Personen, deren Leben durch erschwerte Situationen und besondere Gefährdungen bzw. Benachteiligungen geprägt ist (Böhm 2005:591-592; Jetter 2012:201-202). Dies umfasst sowohl Behinderungen als auch Störungen, Gefährdungen und Sozialrückständigkeit, wobei der klassische Bereich der Behinderung in der Diskussion um Inklusion in der Sonderpädagogik meist im Fokus steht.

⁵⁴ In der Tat bauen die Diskussionen, die in anderen Disziplinen bzgl. des Inklusionsbegriffes geführt werden, meist sogar auf der sonderpädagogischen Debatte auf und setzen hier getroffene Vorentscheidungen voraus. Aber auch die sonderpädagogischen Ergebnisse lassen sich im Endeffekt häufig nicht auf ihre Disziplin reduzieren, sondern führen zu Rückschlüssen für eine allgemeine Pädagogik (Bürli 2009:34; Hinz 2006:49-50).

⁵⁵ Mein Bezug wird dabei in diesem Kapitel aus Zeit- und Platzgründen jedoch nur die in Deutschland geführte Diskussion sein. Diese bietet jedoch hinreichend kontroverse Diskussionen und inhaltlich

vieldiskutiertes und weitgehend akzeptiertes Inklusionsverständnis darstellen⁵⁶. Abschließend soll im Rahmen eines Fazits eine pädagogische Begriffseinordnung vorgenommen werden.

3.2.1 Inklusion – Eine geschichtliche Begriffsbestimmung

Wenngleich der Begriff der Inklusion schon in einzelnen Veröffentlichungen seit Mitte des 20. Jahrhunderts verwendet wurde, wird er im angloamerikanischen Raum erst seit den frühen 1990er Jahren ernsthaft diskutiert (Bürli 2009:23-24; Schwalb & Theunissen 2009:16-17). Schwalb und Theunissen gehen davon aus, dass der entscheidende Impuls für die Entwicklung und Nutzung des Inklusionsbegriffes aus der Empowermentbewegung betroffener Eltern und Fachleute kam, welche für die „rechtliche Gleichheit und Anerkennung behinderter Menschen“ (:17) kämpften. In Deutschland wird der Inklusionsbegriff erst seit dem Jahr 2000 in der Fachwelt ernsthaft diskutiert (Liesen & Felder 2004:3; Bürli 2009:32-33) und vor allem in seinem Verhältnis zum Begriff der Integration erörtert. International wird Inklusion übergreifend erstmals durch die UNESCO in der Salamanca-Erklärung von 1994 eingeführt (UNESCO 1994). Jedoch wird der englische Begriff „inclusion“ in vielen Übersetzungen (so auch in Deutschland) nicht mit Inklusion sondern mit Integration übersetzt, was unter großer Kritik auch bei der „UN Konvention des Übereinkommens über die Rechte von Menschen mit Behinderungen“ von 2008 (UN 2008) getan wurde (Bürli 2009:21; Sander 2011:13).

Die meisten Autoren, die sich mit Inklusion auseinandersetzen, ordnen den Begriff im Rahmen der Entwicklungsstufen sonderpädagogischer Paradigmen in die Reihe von Exklusion, Separation, Integration, Inklusion ein⁵⁷. In dieser Logik gibt es bestimmte gesellschaftliche Entwicklungsstufen (bezogen auf den Umgang mit Menschen mit Behinderungen), die von einem kompletten Ausschluss vom gesellschaftlichen Leben (Exklusion), zu einer Separation in für sie bestimmte Anstalten (sowohl schulisch als auch im Bereich des allgemeinen Wohnens) hin zu einer zunehmenden Einbeziehung in das

tiefgehende Ausführungen, um den Inklusionsbegriff in diesem Rahmen angemessen darstellen zu können.

⁵⁶ Die Wahl fällt hier auf diese Autoren, da beide Ansätze einen guten Einstieg in das Thema bieten und vor allem Hinz einen umfassenden und auch kritisch reflektierten Ansatz darstellt, auf dem sehr gut aufgebaut werden kann.

⁵⁷ Wobei insbesondere Alfred Sander (2011:15) eine 5. Phase anschließt, die er „Vielfalt als Normalfall“ nennt und in der jegliche Begriffe, die sich um diese Thematik drehen, wegfallen. Hiermit soll ein Denken in Abgrenzung und Stigmatisierung letztendlich überwunden werden.

„normale“ gesellschaftliche Leben führen⁵⁸ (Sander 2004; 2011; Bürli 2009:27; Schwalb & Theunissen 2009:11-12; Frühauf 2010).

Die grundsätzliche Debatte um Inklusion nimmt in Deutschland in den letzten Jahren massiv zu und führt zu einer inflationären Benutzung des Inklusionsbegriffes. So erscheint es häufig, dass jegliches Konzept den Zusatz inklusiv bekommt (als eine Art Modewort), ohne dass eine wirkliche Auseinandersetzung mit der Bedeutung dieses Begriffes stattgefunden hat (Hinz 2011:37-38; Liesen & Felder 2004; Frühauf 2011:11-14). Insofern erscheint es bei der Nutzung des Inklusionsbegriffes enorm wichtig, genau zu definieren, um nicht in das allgemeine Begriffsdurcheinander zu geraten und letztendlich einen sinnentleerten Begriff zu benutzen.

3.2.2 Inklusion nach Sander und Hinz

Wie weiter oben bereits angedeutet, stellt sich in der deutschsprachigen Diskussion vor allem die Frage, wie Inklusion in Bezug auf das vor ihr vorhandene bzw. immer noch präsenste Leitparadigma der Integration zu definieren ist (Bürli 2009:33; Frühauf 2006:11-14; Liesen & Felder 2004:21-25; Feuser 2010:19-21; Wocken 2010:204-227; Hinz 2011:18-19; Sander 2004:11-14). Bei beiden Begriffen geht es im Gegensatz zu den älteren Paradigmen von Exklusion und Separation um die Frage, wie Menschen⁵⁹, die außerhalb der Gesellschaft stehen, wieder Anteil an dieser haben können. Praktisch gesagt heißt dies bezogen auf die Sonderpädagogik:

- Wie können Menschen mit Behinderung wirklich Teil der Gesellschaft werden?
- Führt eine separate Beschulung und eine extra für sie gebildete Arbeits- und Lebenswelt nicht zwangsläufig zu Ausschluss/Exklusion?⁶⁰
- Wie sieht eine funktionierende Einbeziehung aus? Wie kann Separation hin zu Integration oder Inklusion verändert werden?

Wesentlich interessanter als die begriffliche Übereinstimmung zwischen Integration und Inklusion ist für diese Arbeit jedoch die vorgenommene Abgrenzung zwischen den

⁵⁸ Eine genauere Begriffsklärung zwischen Integration und Inklusion folgt im nächsten Abschnitt.

⁵⁹ In der sonderpädagogischen Debatte stehen hier zumeist Menschen mit Behinderungen im Mittelpunkt der Betrachtungen, wenngleich man die meisten Gesichtspunkte dieser Debatte ohne große Probleme auf andere exkludierte Gruppen ausdehnen kann, was zunehmend in der sonderpädagogischen Debatte auch getan wird (Hinz 2006:37-40,50; Sander 2004:20; Wocken 2010:210-212).

⁶⁰ Eine ähnliche Fragestellung liegt auch Kapitel 2.2.3 dieser Arbeit zugrunde. Wenngleich der Bezugspunkt hier nicht Menschen mit Behinderung sind, bleibt doch die Problematik eine sehr ähnliche.

Begriffen.

Alfred Sander (2004; 2011) stellt drei verschiedene Möglichkeiten vor, Integration und Inklusion zueinander zu definieren.

1. Inklusion = Integration.

Inklusion und Integration sind zwei Wörter für ein und dasselbe. Es wird häufig Integration/Inklusion geschrieben bzw. Integration für das „Modewort“ Inklusion ausgetauscht, ohne sich über veränderte Inhalte Gedanken zu machen. (Sander 2011:13; Bürlì 2009:33-45).

2. Inklusion = von einer Fehlform bereinigte Integration

Diese Abgrenzung geht vor allem davon aus, dass die aktuelle Integrationspraxis mangelhaft bzw. nicht ausreichend ist. Schwächen des Integrationsparadigmas werden in dem der Inklusion vermieden bzw. systematisch verändert. Die Grundideen und Ideale bleiben jedoch im Schwerpunkt gleich (Sander 2011:13-14).

3. Inklusion = optimierte und umfassend erweiterte Integration

Dieses Verständnis ist geprägt durch das Verschieben des Fokus von den „Behinderten“ auf alle Kinder und das Primat, dass die Bedürfnisse aller Kinder stärker in den Blick genommen werden. Dahinter steht das Konzept einer „Pädagogik der Vielfalt“, die von Heterogenität als Normalfall ausgeht und Unterschiedlichkeit nicht mehr als Problem oder Störfaktor ansieht, sondern diese explizit begrüßt (:14). Inklusiv Pädagogik verlässt demnach auch immer den Raum der Sonderpädagogik und wird zu einer allgemeinen Pädagogik (:15). Inklusion nach diesem Verständnis ist nach Sander weniger die Frage nach einer geeigneten Methodik, sondern vielmehr die Vision einer veränderten Gesellschaft, die weit über die Sonderpädagogik und auch über die Pädagogik hinausgeht (Sander 2004:20-21).

Andreas Hinz veröffentlichte zu einer möglichen Differenzierung zwischen Integration und Inklusion 2004 folgende (wie er selbst sagt, etwas zugespitzte Tabelle) die hier als erster Überblick seines Ansatzes dienen soll⁶¹:

⁶¹ Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser tabellarischen Auflistung von Hinz siehe Liesen & Felder (2004:5-26)

Praxis der Integration	Praxis der Inklusion
<ul style="list-style-type: none"> • Eingliederung von Kindern mit bestimmten Bedarfen in die allgemeine Schule • Differenziertes System je nach Schädigung • Zwei-Gruppen-Theorie (behindert / nichtbehindert) • Aufnahme von behinderten Kindern • Individuumszentrierter Ansatz • Fixierung auf die institutionelle Ebene • Ressourcen für Kinder mit Etikettierung • Spezielle Förderung für behinderte Kinder • Individuelle Curricula für einzelne • Förderpläne für behinderte Kinder • Anliegen und Auftrag der Sonderpädagogik und Sonderpädagogen • Sonderpädagogen als Unterstützung für Kinder mit sonderpädagogischem Förderbedarf • Ausweitung von Sonderpädagogik in die Schulpädagogik hinein • Kombination von (unveränderter) Schul- und Sonderpädagogik • Kontrolle durch ExpertInnen 	<ul style="list-style-type: none"> • Leben und Lernen für alle Kinder in der allgemeinen Schule • Umfassendes System für alle • Theorie einer heterogenen Gruppe (viele Minderheiten und Mehrheiten) • Veränderung des Selbstverständnisses der Schule • Systemischer Ansatz • Beachtung der emotionalen, sozialen und unterrichtlichen Ebenen • Ressourcen für Systeme (Schule) • Gemeinsames und individuelles Lernen für alle • Ein individualisiertes Curriculum für alle • Gemeinsame Reflexion und Planung aller Beteiligter • Anliegen und Auftrag der Schulpädagogik und Schulpädagogen • Sonderpädagogen als Unterstützung für Klassenlehrer, Klassen und Schulen • Veränderung von Sonderpädagogik und Schulpädagogik • Synthese von (veränderter) Schul- und Sonderpädagogik • Kollegiales Problemlösen im Team

(Hinz 2004:45-46)

Ich möchte im Folgenden drei dieser Punkte herausgreifen, um an ihnen den Unterschied zu erklären, der nach Hinz zwischen Integration und Inklusion besteht und sein Inklusionsverständnis gut verdeutlicht. Danach sollen kurz die Maßnahmen skizziert werden, die Hinz demnach empfiehlt.

Zwei-Gruppen-Theorie vs. Heterogene Gruppe (Was ist normal?)

Integrative Praxis geht nach Hinz immer von einer Zwei-Gruppen-Theorie aus. Es geht also darum, die Gruppe der Menschen mit Behinderung (die „Unnormalen“) an die der „Normalen“ anzupassen. In dieser Logik wird der Unterricht für die „Normalen“ festgelegt, um dann zu schauen, wie Menschen mit Behinderung daran teilnehmen können bzw. welche Unterstützung sie hierfür benötigen. Diese Unterscheidung zieht immer eine massive Etikettierung nach sich, nach deren Bewertung Menschen mit Behinderung immer solche mit den Defiziten sind. Sie bleiben nach Hinz (2011:22) „abartig“ und „minderwertig“. Eine wirkliche Einbeziehung bleibt auf der Grundlage einer solchen Bewertung unmöglich. Das Paradigma der Inklusion ist hingegen darum bemüht, die Heterogenität einer Gruppe als gesellschaftlichen Normalfall zu sehen. In dieser Logik liegt die Fokussierung nicht auf der Differenzierung „normal“ und „behindert“, sondern es werden alle Arten der „Andersartigkeit“ bzw. der „Besonderheit“ in den Blick genommen (:22; Hinz 2006:33). Behinderung ist demnach eine von vielen Merkmalen einer insgesamt

heterogenen Gruppe⁶². Bei möglichen Fördermaßnahmen wird nicht mehr individuumszentriert der einzelne Behinderte, sondern systemisch die ganze Gruppe in den Blick genommen. Der Wert der Gemeinschaft wird in den Vordergrund gestellt. Nach Booth (2010:56-57) entspricht dieser Paradigmenwechsel dem von einer assimilatorischen zu einer transformativen Sichtweise. Unterschiede stören nicht mehr, sondern werden als Bereicherung angesehen. Damit wird nicht nur Zugang geschaffen, sondern auch tatsächliche Teilhabe möglich.

Förderpläne für behinderte Kinder vs. Gemeinsame Planung aller Beteiligten (Wer hilft wem?)

Integrative Praxis hat gegenüber einer inklusiven Praxis oft die Schwierigkeit, dass sie Menschen mit bestimmten Problematiken oder diagnostizierten Störungsbildern bestimmte Maßnahmen zuweist. Der Satz: „Sag mir deine Schädigung und ich sage dir deine Integrationsmöglichkeiten“ (Hinz 2011:20) verdeutlicht diese Praxis recht drastisch. Die Kritik sind auch hier festgefahrene Etikettierungsprozesse, die den Einzelnen auf bestimmte zu erwartende Möglichkeiten und Fördermaßnahmen festlegen, aber auch die Entmündigung desjenigen, dem geholfen wird⁶³. Individuelle Förderpläne sind dann, so gut sie auch immer gemeint seien mögen, ein Teil der Struktur der Exklusion, weil sie gemeinsames Lernen verhindern und so notwendige strukturelle Änderungen entbehrlich machen (:23-24; Hinz 2006:34-35). Wirkliche Inklusion ist demnach erst dann möglich, wenn nicht Menschen mit Problematiken integriert/inkludiert⁶⁴ werden, sondern wenn diese (eigentlich müsste man sagen alle Menschen) sich selber Lebensräume und Lebensgestaltung aussuchen können bzw. wenn man sich hierzu gemeinsam auf den Weg macht⁶⁵. Es findet also ein Übergang im Denken von einem „für“ zu einem „mit“ statt⁶⁶.

⁶² Hinz geht hier, ähnlich wie weiter oben bei Sander beschrieben, auf die Notwendigkeit ein, Inklusion nicht nur auf Menschen mit Behinderung zu beziehen, sondern auf alle Menschen, die exkludiert werden (Hinz 2006:37-39). Er verweist hier unter anderem auf einen südafrikanischen Diskurs, indem Inklusion wesentlich ganzheitlicher und umfassender als in Deutschland gedacht wird. So schreiben die von Hinz zitierten Lazarus, Daniels & Engelbracht (1999:48): „There is a tendency in education circles to equate the international inclusive education movement with disability and other ‘special needs’. [...] It is important to address the challenges of inclusion in the context of addressing all forms of discrimination. This means that discrimination and exclusion relating to social class, race, gender and disability and other less obvious areas, should be addressed in a holistic and comprehensive manner.”

⁶³ Alleine die Formulierung von „geholfen werden“ machen dieses Paradigma von oben und unten, vom Starken und Schwachen, vom Helfer und dem zu Helfenden sehr gut deutlich.

⁶⁴ In dieser Logik wird alleine schon die Begrifflichkeit von „inkludieren“ zu einem Gegensatz in sich, was am Ende dieses Kapitels noch einmal ausgeführt werden soll.

⁶⁵ Schwalb & Theunissen (2009) sprechen in diesem Zusammenhang von Empowerment.

⁶⁶ Hier drängt sich schon eine große Ähnlichkeit zu dem Paradigma von David Bosch auf, das eine Transformation von einer „Kirche für andere“ zu einer „Kirche mit anderen“ beschreibt (Bosch 2009:368-389).

Die Frage für die „Professionellen“ ist dann weniger die, wie sie Menschen dabei helfen können, Teil der Gesellschaft zu werden, sondern vielmehr, an welchen Punkten gesellschaftliche Prozesse Menschen davon abhalten, dies selbstständig tun zu können⁶⁷ und wie man diese Exklusionsmechanismen beseitigen kann. Ein erster Schritt hierfür wäre nach Hinz erst einmal, die Eigenständigkeit und die Selbstbestimmungsrechte von allen Menschen zu akzeptieren und zuzulassen. Insbesondere an diesem Punkt macht die UN-Konvention des Übereinkommens über die Rechte von Menschen mit Behinderungen von 2008 (UN 2008) deutliche Vorgaben, indem sie immer wieder die Rechte und den freien Zugang von Menschen mit Behinderung einfordert. So argumentiert Artikel 3a) für:

„die Achtung der dem Menschen innewohnenden Würde, seiner individuellen Autonomie, einschließlich der Freiheit, eigene Entscheidungen zu treffen, sowie seiner Unabhängigkeit.“

Ressourcen für Kinder vs. Ressourcen für die Schule (Wer hat hier eigentlich das Problem?)

Ein großes Problem, das Hinz am Paradigma der Integration beschreibt, ist, dass die Veränderung immer auf Seiten des Menschen mit Behinderung erwartet wird. So werden individuelle Fördermaßnahmen und Angebote eingeleitet, die dem Einzelnen dabei helfen sollen, so „fit“ zu werden, dass er an dem bestehenden Rahmen teilnehmen kann (Hinz 2011:20-21; Hinz 2006:33-34). Inklusion hingegen postuliert, dass jeder unabhängig von seiner Problematik oder seinem Störungsbild Teil der Gesellschaft ist und er sich nicht durch Anpassungsleistungen diesen Platz erkämpfen muss (:21). Wenn dies so ist, dann stellt sich viel weniger die Frage danach, wie sich ein Einzelner verändern kann, sondern wie der gesellschaftliche Rahmen (z.B. die Schule) verändert werden muss. Das Problem hat hier nicht mehr der „Behinderte“, weil er nicht passend genug für die Gesellschaft ist oder sich nicht ausreichend anstrengt sich anzupassen, sondern die Gesellschaft, weil sie in ihrer derzeitigen Form keine Teilhaberräume für alle Menschen, sondern nur für die anbietet, die in ihr Konzept passen (Hinz 2006:40,42). Hier wird ein grundlegender struktureller Veränderungsbedarf beschrieben, der sowohl Strukturen umfasst als auch ein verändertes Denken fordert.

„Die größte Herausforderung inklusiver Erziehung [ist daher] die Veränderung von Einstellungen und Haltungen, die Veränderung des Selbstverständnisses und des Menschenbildes einer ganzen Institution“ (Hinz 2011:21)

⁶⁷ Wie in Kapitel 2.2 dieser Arbeit exemplarisch an der Erwerbsarbeit dargestellt.

3.2.3 Kritische Anmerkungen

Einer der Hauptkritikpunkte, der in der Vergangenheit an dem oben beschriebenen Ansatz geäußert wird, ist, dass das Paradigma der Integration als absolute Negativschablone beschrieben wird, ohne zu berücksichtigen, dass auch hier vieles, was Hinz und Sander mit Inklusion beschreiben, schon umgesetzt wird. Es wird dabei hauptsächlich die Frage aufgeworfen, ob der Begriff der Inklusion überhaupt notwendig ist und man nicht bei dem der Integration bleiben könnte (Liesen & Felder 2004; Lee 2010:95-101; Feuser 2010:20; Wocken 2010:205-210). In diesem Zusammenhang wird weiter die Anfrage gestellt, inwiefern Ansätze aus den angloamerikanischen Ländern einfach übernommen werden, ohne auf den unterschiedlichen Kontext und den unterschiedlichen Stand der Integrationsbewegung zwischen diesen Ländern und Deutschland einzugehen (Lee 2010:201-202; Liesen & Felder 2004:8-14). Meines Erachtens war diese Kritik vor allem in der Entwicklung des Inklusionsbegriffes korrekt und auch wichtig, um ein angemessenes Profil von Inklusion zu gewinnen. Mittlerweile sehe ich, wie oben beschrieben, die Abgrenzungen zwischen Inklusion und Integration als relativ klar an⁶⁸ und bin der Meinung, dass eine deutliche Kontextualisierung auf die deutsche Situation erfolgt ist.

Ein weiterer, aus meiner Sicht wesentlich schwerwiegenderer Kritikpunkt, setzt sich mit der Frage auseinander, wie Menschen geholfen werden kann, wenn ihr Bedarf nicht mehr als solcher formuliert wird. Ju-Hwa Lee kritisiert in diesem Zusammenhang eine Gefahr, die dem Inklusionsparadigma innewohnt. Wenn der Fokus nicht mehr auf den Defiziten und Problemen einzelner liegt, kann es schnell passieren, dass notwendige Unterstützungsleistungen nicht mehr zustande kommen. Es braucht nach Lee weiterhin eine Fokussierung auf Menschen, die konkret einen Hilfebedarf haben, um ihnen auch adäquat helfen zu können (Lee 2010:101-121,206-211). Lee argumentiert, dass es durch den Inklusionsbegriff und dessen Bemühungen, alle Menschen als gleich anzusehen, zu einer Tabuisierung von Behinderung kommen könnte (:106). Wenn alle Verschiedenheit letztlich gleich ist und nicht mehr gewichtet wird, besteht die Gefahr, nicht mehr zu beachten, dass manche Menschen unter ihrer Verschiedenheit mehr leiden als andere und in dieser eine Unterstützung brauchen (:110-112). Exemplarisch hierfür steht die Kritik von

⁶⁸ So ist die Praxis der Integration stark in Mustern der fürsorgenden Hilfe verankert, die bestimmte Menschen als problembehaftet und andere als „normal“ etikettiert, während eine Praxis der Inklusion sich bemüht, diese Trennung zu überwinden und keine Hilfen für andere zu leisten, sondern diese mit allen gemeinsam zu gestalten. Bei Inklusion tritt die gemeinsame Gruppe und die Hilfe, die diese braucht, in den Vordergrund, während eine integrative Praxis darum bemüht ist, die eine Gruppe an die andere anzupassen.

Vertretern von Schulen für sehbehinderte Kinder, die in der Inklusionsbewegung im Sinne einer gemeinsamen Beschulung eine große Gefahr für eine mangelnde Unterstützung der bisher dort betreuten Kindern sehen (:113; Lang 2008:155). „Gemeinsamer Unterricht“, so Lee (2010:204), „ist wichtig und muss weiterhin fortgesetzt werden, jedoch nicht auf Kosten der Menschen mit Behinderung.“ Selbst Hinz, der darum bemüht ist, jegliche Etikettierung zu vermeiden, sieht dennoch immer wieder die Notwendigkeit, bestimmte Gruppen klar als hilfebedürftig zu benennen (Lee 2010:103-105; Hinz 2008a:207; 2008b:109).

Der Theologe Miroslav Volf kritisiert das gesellschaftliche Inklusionskonzept sehr ähnlich⁶⁹, indem er darauf hinweist, dass Identität immer auch eine gewisse Form von Abgrenzung benötigt (Volf 1996:63-66). Wenn nun das Streben nach Inklusion darum bemüht ist, alle Grenzen wegzuwischen, dann geht auch diese Identität verloren (:63). „The absence of boundaries creates nonorder, and nonorder is not the end of exclusion but the end of life“ (:63). Er schlägt dementsprechend vor, zwischen Exklusion und Beurteilung bzw. Differenzierung zu unterscheiden, wobei er sich unter anderem auf den Schöpfungsprozess bezieht, bei dem geordnet und differenziert, aber nicht ausgeschlossen wird (:65-67). Ju-Hwa Lee argumentiert abschließend sehr ähnlich, indem er bezugnehmend auf Norwich (2008) formuliert: „Es muss ständig eine Balance zwischen den beiden Polen commonality und difference hergestellt werden.“ (Lee 2010:208).

Meiner Ansicht nach muss diese hier angemahnte Gefahr bei der Diskussion um Inklusion dringend mitgedacht werden, was jedoch nicht dazu führt, Inklusion selbst aufzugeben. Selbst Lee argumentiert nach seiner hier dargestellten starken Kritik weiterhin für eine Nutzung von Inklusion, mahnt jedoch vor allem an, bei diesem notwendigen Weg nicht die schwächsten Gesellschaftsmitglieder aufs Spiel zu setzen (Lee 2010:209-211)⁷⁰.

⁶⁹ Wobei Volf in seiner Kritik schwerpunktmäßig von einem systemtheoretischen Inklusions- und Exklusionsverständnis ausgeht und analog zu den Ausführungen in Kapitel 2 dieser Arbeit gerade die Gefahr der Annahme einer fiktiven Totalinklusion in modernen Gesellschaften anmahnt (Volf 1996:58-62).

⁷⁰ Es geht also beispielhaft darum, notwendige Fördermaßnahmen zwar zu gewähren, diese aber nicht zu pauschalisieren, sondern im Einzelfall mit dem Betroffenen abzustimmen. Strukturell muss dabei immer mitgedacht werden, wie Einbeziehung möglich und Etikettierung verhindert werden kann. Das Ziel muss im Kontext von Menschen mit Behinderung sein, deren Andersartigkeit nicht nur als Defizit, sondern auch als Chance zu begreifen und Räume zu schaffen, in denen jeder sich mit seinen Fähigkeiten einbringen kann. Es geht also nicht um ein Entweder/Oder, sondern vielmehr um ein Sowohl/Als auch. Wie eine zwischenmenschliche Begegnung gestaltet werden kann, die sowohl die Differenz/Identität wahrt, als auch Einbeziehung und Austausch ermöglicht, wird ausführlich in Kapitel 5.1 behandelt.

3.2.4 Fazit: Inklusion in der Pädagogik

Ich werde im Folgenden anhand einiger Punkte das aus den oben beschriebenen Ausführungen hervorgehende, aber auch auf weitere Ansätze zugreifende pädagogische Verständnis von Inklusion zusammenfassen. Die folgenden Punkte bilden im weiteren Verlauf der Arbeit das ihr zugrunde liegende Inklusionsverständnis. Um dieses exemplarisch deutlich zu machen, werden dabei jeweils einzelne Maßnahmen beschrieben, die von den Vertretern der pädagogischen Disziplin vorgeschlagen werden, um Inklusion Wirklichkeit werden zu lassen. Die nachfolgenden Punkte lassen sich teilweise nur schwer stringent voneinander abgrenzen und ergänzen sich in Teilen gegenseitig. Dennoch macht es meiner Einschätzung nach aus Zwecken der Übersicht und eines besseren Verständnisses Sinn, zu versuchen, einzelne Schwerpunkte zu setzen.

1. Inklusion ist Kritik an Exklusionsprozessen und der Beginn eines neuen inklusiven Gesellschaftsentwurfes

Der Begriff der Inklusion nimmt in der Sonderpädagogik Bezug auf die Kritik an exklusiven Verhältnissen, wie sie in Kapitel 2 dieser Arbeit beschrieben wurden. Wenngleich der Fokus in der Sonderpädagogik meist Menschen mit Behinderungen sind, ist die Problematik so gut wie identisch mit derjenigen auf dem Arbeitsmarkt (siehe Kapitel 2.2). Das zugrunde liegende Problem ist in beiden Fällen eine bestimmte gesellschaftliche Erwartungshaltung an einzelne Individuen und deren Unfähigkeit, diese zu erfüllen. Die Frage, die Inklusion also stellt, ist... „wie die Gesellschaft mit ihren wirtschaftlich nicht leistungsfähigen Mitgliedern, die bestimmten Normen und Erwartungen nicht entsprechen, umgeht.“ (Stein 2010:10-11). An diesem Punkt wird noch einmal das Problem ersichtlich, das viele Kritiker mit dem Begriff und der Praxis der Integration verbinden. Hier werden bestimmte gesellschaftliche Vorbedingungen klar konstituiert und der Einzelne daran gemessen, inwieweit er in der Lage ist, sich an diese anzupassen. Eine Veränderung hiervon erscheint nur dann möglich, wenn sich die gesellschaftliche Erwartungshaltung und damit, wie Gergen (2002; 2009) sagen würde, ihre Konstruktion der Realität ändern würde (Hinz 2006:39-40).

Viele Vertreter von Inklusion halten fest, dass die Veränderung unserer Gesellschaft hin zu mehr Inklusion im Kopf, also im Denken und in der Konstruktion unserer Welt und des „Anderen“ beginnen muss (Hinz 2006:34-35,40; Sander 2004:14; Frühauf 2006:29-30; Booth 2006:54-56; Feuser 2010:20-21). Die Umsetzung von Inklusion ist demnach in

erster Linie kein methodisches Problem, sondern eines, das sich mit unserer individuellen und gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit auseinander setzen muss, diese in Frage stellt und neue Denkparadigmen aufzeigt. Spannend ist hier anzumerken, dass die in Kapitel 2 dieser Arbeit dargestellten Ausführungen zur Problematik der Exklusion exakt denselben Schluss nahe legen.

Die Frage, die sich anschließt, wäre somit, wie ein solcher Veränderungsprozess zu gestalten ist. Auf diese Frage nach dem „Wie“ gibt es in der sonderpädagogischen Debatte vielfältige Ansätze, die auf den nächsten Seiten noch ausführlicher dargestellt werden:

- Eine inklusive (ohne Ausgrenzung und Abwertung) Sprache sprechen (Hinz 2006:39-40; Booth 2006:66)71
- Heterogene Gruppen bilden und so Kontakt mit „Anderen“ ermöglichen (siehe ausführlich bei 2.)
- Gesellschaftliche Strukturen umbauen, um allen Zugang zu ermöglichen (siehe ausführlich bei 3.)

2. Inklusion ist Wertung von Heterogenität als etwas Positives

Eine der grundlegenden Überlegungen, die dem Paradigma der Inklusion zugrunde liegt, ist, dass Heterogenität kein Problem, sondern eine Chance ist. Im Gegensatz zu dem unter Kapitel 2 dieser Arbeit beschriebenen Paradigma der Leistungsgesellschaft, in dem nur eine bestimmte Form von „Leben“ oder Leistungserbringung als sinnvoll erachtet wird, geht die Inklusion davon aus, dass jeder Mensch in seiner „Andersartigkeit“ für die Gesellschaft etwas zu geben hat und sie bereichert (Hinz 2006:40; Booth 2006:62-63; Bürli 2009:28-29). So spricht Hinz (2011:21) davon, dass das Konzept der „disability“ mit dem der „giftedness“ ersetzt wird. Es geht also im Paradigma der Inklusion keinesfalls um die Idee, den „Schwachen“ zu helfen, sondern ganz im Gegensatz darum, ihre Stärken kennen und schätzen zu lernen. Der Grund für die Einbeziehung von bisher Ausgeschlossenen ist in dieser Denkweise dann nicht mehr die Bedürftigkeit des Ausgeschlossenen, sondern seine Fähigkeiten, die der Gesellschaft ansonsten fehlen würden. Verbleibt man im „alten Konzept“ der Hilfe für den Schwachen, bleibt dieser trotz Unterstützung als Schwacher etikettiert und damit auch immer exkludiert. Eine wirkliche Veränderung erfolgt erst, wenn er als wichtiger Teil der Gesellschaft konstruiert wird und so Anerkennung erfährt⁷².

⁷¹ Zur Bedeutung der Sprache im Hinblick auf die Konstruktion von Wirklichkeiten siehe Gergen (2002;2009) und Bourdieu (1992b).

⁷² Insbesondere an diesem Punkt muss die unter 3.2.3 beschriebene Kritik beachtet werden. Trotz positiver Konnotation des „Anderen“ darf dieser nicht „gleich-gemacht“ werden und muss weiterhin die Möglichkeit

Das Problem, das hier analog zu den Ausführungen aus dem ersten Abschnitt hervorgeht, ist, dass erst wieder eine Wertschätzung gelernt werden muss, die über die Werte der Leistungsgesellschaft hinausgeht. Eine Möglichkeit, dies umzusetzen, ist bewusst heterogene Gruppen (in der Sonderpädagogik werden hier vorwiegend Schulklassen diskutiert) zu bilden, in denen von Beginn an Strukturen vorhanden sind, die nicht strukturell diskriminieren (Hinz 2006:35-36; Sander 2004:15-20; Hinz 2011:22-23; Frühauf 2006:21). Feuser (2010:28-30) diskutiert in diesem Zusammenhang das Konzept von Erlebnisräumen, die geprägt sind von Differenz, Anerkennung und Teilhabe. Gerade das in unserer Gesellschaft übliche Konzept von homogenen Gruppen in einer heterogenen Gesellschaft (sowohl in der Schule als auch in sonstigen Alltagsstrukturen) führt zu „verfestigten Entfremdungsstrukturen“ (Stein 2010:11) und einer defizitären Konstruktion von Menschen, die nicht der eigenen Subkultur bzw. dem eigenen Milieu entsprechen (Vester 2002; Kraus 2002; Neckel 1991). Eine Bedingung für eine diesbezügliche Veränderung des Denkens liegt demnach in der konkreten Begegnung in einem dafür geeigneten Sozialraum⁷³. Es wird hier also deutlich, dass die Art und Weise der individuellen menschlichen Begegnung und die daraus hervorgehende Art der Konstruktion des „Anderen“ ein entscheidender Punkt auf dem Weg zur Inklusion ist.

3. Inklusion ist Umbau gesellschaftlicher Strukturen, um allen Zugang zu ermöglichen
Ausgehend von den in den beiden ersten Punkten dargestellten Prämissen hat Inklusion einen Auftrag zur Veränderung von gesellschaftlichen Strukturen.

„Die neue Frage ist nicht mehr, wie Menschen mit Behinderung so gefördert werden, dass sie möglichst in ein vorgegebenes Bild der Gesellschaft passen; sie heißt vielmehr, wie sich die Gesellschaft in all ihren Facetten verändern muss, damit Zusammenleben von Menschen mit und ohne Behinderung von Anfang an und in allen gesellschaftlichen Feldern gelingt.“ (Fink 2011:22)

Inklusion denkt demzufolge nicht mehr in Kategorien von „Normalisierung“, bei der einzelne Personen durch Förderung angepasst werden. Es sind nicht die einzelnen Exkludierten, die das Problem haben, sondern die gesellschaftlichen Strukturen, die Ausgrenzung bedingen (Hinz 2006:49-50; Frühauf 2011:12-13; Fink 2011:21-23). Die Sonderpädagogik kritisiert demzufolge vor allem das bestehende Schulsystem und die

haben, notwendige Hilfe in Anspruch zu nehmen. Das in Kapitel 5 dieser Masterarbeit dargestellte Konzept von Theo Sundermeier (1996) versucht gerade an diesem Punkt einen Weg zu finden, dem „Anderen“ zu begegnen, ohne ihn auf der einen Seite auszugrenzen und auf der andere Seite zu vereinnahmen.

⁷³ Analog zu der in Abschnitt 3.2.3 dargestellten Kritik muss dies nicht zwangsläufig heißen, dass alle Kinder mit allen Problemlagen beispielsweise gleich beschult werden müssen, sondern eher, dass überhaupt Räume gefunden werden, in denen Begegnung möglich ist.

Praxis der Separation in Einrichtungen für Menschen mit Behinderung, die in ihren Strukturen Exklusion bedingen (Frühauf 2006:14-15; Theunissen 2011). Analog dazu können die in Kapitel 2.2 beschriebenen Strukturen auf dem Feld der Erwerbsarbeit betrachtet werden.

Als mögliche Beispiele für einen solchen gesellschaftlichen Umbau werden im Rahmen der Sonderpädagogik vor allem alternative Schulmodelle diskutiert (Sander 2004:15-20; Pithan & Schweiker 2011; Stangier 2012; Metzger 2010). Hier geht es vor allem um die Aufhebung der Trennung von Schulklassen nach Leistungskategorien und um die Idee einer „allgemeinen Schule“.

4. Inklusion kann letztendlich nicht auf die Sonderpädagogik beschränkt gedacht werden

Das bisher hier skizzierte Verständnis von Inklusion legt den Schluss nahe, dass das Konzept der Inklusion, falls es seine Aufgabe im Sinne der Pädagogik erfüllen soll, in einem viel weiteren Rahmen als der Sonderpädagogik, aber auch der Pädagogik gedacht werden muss. Inklusion ist in diesem Verständnis eben kein behinderungsspezifisches oder schulspezifisches Programm, sondern ein Konzept, das einen veränderten Gesellschaftsentwurf diskutiert (Hinz 2006:40,50; Sander 2004:20). Selbst grundlegende Kritiker des Konzeptes wie Wocken (2010:210-212) legen nahe, den Entwurf von Inklusion in anderen Gesellschaftsbereichen zu verorten. Damit wäre eine Diskussion des Konzeptes der Inklusion vor allen Dingen in solchen Disziplinen notwendig, die für die Gestaltung, aber vor allem auch für die theoretische Konstituierung (im Sinne von Wahrheitsbildung) unserer Gesellschaft und des „Anderen“ verantwortlich sind. Aus meiner Sicht ist hier in erster Linie die Theologie in der Verantwortung, da sie wie keine andere Disziplin sowohl Verantwortung für die Konstruktion des gesellschaftlichen Weltbildes und der darin lebenden Menschen als auch für die Gestaltung und Transformation unserer Gesellschaft trägt.

Es gibt aber noch einen weiteren Punkt, der den Schluss nahe legt, das Konzept der Inklusion über die Grenzen der Pädagogik hinaus zu diskutieren. In der sonderpädagogischen Debatte werden sowohl die aktuellen Probleme der Exklusion als auch mögliche Maßnahmen zur Veränderung und ein Ziel, auf das man sich hin bewegt, diskutiert. Im Prinzip überhaupt nicht diskutiert wird das „Warum“ im Sinne von gesellschaftlichen Wertmaßstäben, die das Konzept der Inklusion untermauern. Es gibt

lediglich immer wieder Verweise auf die Menschenrechte, darüber hinaus gehende Begründungen bleiben jedoch meist aus. Eine Ausnahme stellt hier Tony Booth (2006) dar, der Werte, die dem Inklusionsbegriff zu Grunde liegen, diskutiert, wenngleich er diese nicht in eine systematische Ordnung einfügt. Meines Erachtens wäre es hier dringend notwendig, an einem schlüssigen wertebasierten Begründungskonzept für Inklusion zu arbeiten⁷⁴.

3.3 Der Inklusionsbegriff in der Evangelischen Kirche Deutschland

Die Thematik der Inklusion erfährt in der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD) seit einigen Jahren eine zunehmende Beachtung. So nehmen sich unterschiedliche Instanzen und Verbände der EKD der Thematik in verschiedensten Formen an (Evangelische Kirche Rheinland 2011). Als vorläufiger Höhepunkt ist aus meiner Sicht der „Beschluss zu Inklusion und Gemeindegarbeit“ (Evangelische Kirche Deutschland 2010a) auf der 11. Synode der EKD zu nennen. Folgende Beschlüsse wurden dort gefasst:

1. Die Synode der EKD bittet den Rat der EKD, eine gemeinsame Arbeitsgruppe von EKD (federführend), Bundesverband Ev. Behindertenhilfe und DW [Diakonisches Werk] EKD zu beauftragen, eine Handreichung für die Kirchengemeinden, diakonischen Dienste und Einrichtungen zum Thema „Inklusion und Gemeindegarbeit“ zu erarbeiten. Der Rat der EKD wird gebeten zu prüfen, inwieweit die Einsetzung einer Strategiegruppe von EKD und DW EKD und BeB zur Umsetzung der Ziele der UN-Konvention in Kirche und Diakonie sinnvoll ist.
2. Die Synode der EKD bittet den Rat der EKD, das Thema „Menschenrecht auf Inklusion“ theologisch zu bearbeiten und zu würdigen und in seinen praktischen Konsequenzen für unsere Kirche zu bedenken.
3. Die Synode der EKD bittet die Gemeinden, Einrichtungen und Werke, sich bei den örtlichen Teilhabepfanungen für Menschen mit Behinderungen und psychischen Erkrankungen auf kommunaler Ebene einzubringen.
(Quelle: Evangelische Kirche Deutschland 2010a)

Dieser unter Einbeziehung der UN-Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderung von 2008 (UN 2008) gefasste Beschluss macht die Relevanz des Themas für die EKD sehr deutlich. Über diesen Beschluss hinaus gibt es direkt von der EKD unter anderem einen Beitrag zum Thema Inklusion und Migration (Evangelische Kirche in Deutschland 2009), eine Kundgebung zum Thema Bildungsgerechtigkeit (Evangelische Kirche in Deutschland 2010b) und eine Denkschrift zur Thematik der Armut, Solidarität

⁷⁴ Ein biblisch-theologischer Ansatz für einen solchen Entwurf soll in Kapitel 4 dieser Arbeit vorgestellt werden.

und Teilhabe (Evangelische Kirche in Deutschland 2006), welche zwar den Begriff der Inklusion nicht konkret benutzt, aber zentrale Inhalte hiervon transportiert. Über diese zentral von der EKD herausgegebenen Texte hinaus gibt es eine Vielzahl von Initiativen, Tagungen, Texten und Beschlüssen⁷⁵, welche Inklusion in den Blick nehmen und im Rahmen der EKD stattfinden⁷⁶. Als bemerkenswert ist hierbei anzumerken, dass die Anzahl der Veröffentlichungen in den letzten Jahren rapide zunimmt.

Um die Inhalte der diesbezüglichen Auseinandersetzungen mit der Thematik der Inklusion in der Evangelischen Kirche angemessen wiedergeben zu können und deutlich zu machen, wie der Inklusionsbegriff hier genutzt wird, sollen an dieser Stelle verschiedene Schwerpunkte skizziert werden, an denen sich die Debatte orientiert. Diese bilden sozusagen Problemkategorien, die aus verschiedenen Blickwinkeln der EKD gesehen werden und auf die mit dem Paradigma der Inklusion reagiert werden soll.

Homogene Kirchen – kein Zugang zu den „Armen“:

In ihrem Vorwort zu dem Sammelband „Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung“ des Sozialwissenschaftlichen Institutes der EKD (SI) bemerken die Herausgeber:

„Wenn es eine Gemeinsamkeit vieler Beiträge dieses Buches gibt, dann ist es die Klage darüber, dass eine wirkliche Inklusion der Armen in die Kirchengemeinde in Deutschland kaum gelingt“ (Eurich u.a. 2011:17).

Wie schon in Kapitel 2 dieser Arbeit kurz skizziert, wird die Kirche nach Auswertung einiger Studien (Bremer 2002; Ahrens & Wegner 2008; Grosse 2007) in großen Teilen nur von bestimmten Milieus frequentiert. Insbesondere Menschen, die aus prekären Milieus stammen und einer Vielzahl von Exklusionsrisiken ausgesetzt sind, finden demnach meist keinen Zugang zur Kirche. Gründe hierfür werden unter anderem in emotionalen, kulturellen und sozialen Distanzen gesehen, welche massive Barrieren, Ablehnung und einen hierarchischen Beziehungsaufbau schaffen (Evangelische Kirche in Deutschland 2006:75-76). Dass dieser Zustand der Abgrenzung der Kirchen von den Armen ein

⁷⁵ Als Beispiele siehe: Evangelischer Kirchenkreis macht Inklusion zum Leitthema 2012 (Westfälische Nachrichten 2012); Forum zum Thema „...dass alle eins seien“ (<http://ci-muenster.de/pdfs/themen/forum-heilpaedagogik/Flyer2012Druck.pdf>); allgemeiner Artikel über Inklusion (Schweiker 2011a), sowie ein Artikel zu inklusiver Konfirmandenarbeit (Schweiker 2007) im deutschen Pfarrerblatt; Eine Arbeitshilfe der Evangelische Kirche Rheinland (2011a) zu einem inklusiven Bildungsverständnis; Beschluss der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (2011) zur Integration von Menschen mit Behinderung.

⁷⁶ Ich werde im folgenden auf Texte Bezug nehmen, die entweder von der Evangelischen Kirche in Deutschland direkt oder von einer ihrer Gliedkirchen verfasst wurden. Darüber hinaus wird auf Texte eingegangen, die von Verbänden der EKD stammen - z.B. Diakonisches Werk (DW), Bundesverband evangelischer Behindertenhilfe (BeB) oder des Sozialwissenschaftlichen Institutes der EKD (SI). Des Weiteren wird auf Veröffentlichungen von einzelnen Autoren Bezug genommen, die sowohl eine Funktion in der EKD bekleiden als auch in der jeweiligen Veröffentlichung auf diesen Rahmen Bezug nehmen.

massives Problem darstellt, wird unter anderem im gesamten Band „Gerechte Teilhabe“ klar von der EKD (2006) formuliert.

Inklusion wird in diesem Zusammenhang als Möglichkeit diskutiert, wieder neu Zugang zu Menschen zu finden, die „anders“ sind als man selbst⁷⁷. Im Rahmen des Bandes „Gerechte Teilhabe“ (EKD 2006) werden zu einer diesbezüglichen Umsetzung „konkrete Hilfsmaßnahmen für arme Menschen“ empfohlen (:76). Wenngleich in diesem Zusammenhang von „Hilfe zur Selbsthilfe“ und „Hilfe auf Augenhöhe“ gesprochen wird, bleibt jedoch immer noch die hierarchische Beziehung zwischen Hilfeempfänger und Helfendem bestehen. Heinrich Grosse diskutiert analog hierzu die Notwendigkeit, von einer Kirche „für die Armen“ zu einer Kirche „mit den Armen“ zu werden (Grosse 2011). Die Problematik dieses Paradigmenwechsels, aber auch des diffusen Verständnisses von Inklusion, wird gut in einem Artikel von Gerhard Wegner (2011) deutlich. Wegner spricht hier unter anderem von der häufig anzutreffenden Unfähigkeit der Kirche, „starke Inklusion“ (Kirche mit anderen) umzusetzen und bei „schwacher Inklusion“ (Kirche für andere) zu verharren (:210-212). Wenngleich er jedoch in der paternalistischen Haltung des „für andere“ das mögliche Problem eines „wirklichen“ Beziehungsaufbaus mit armen Menschen sieht, bleibt er in der Sprache immer wieder in einem solchen Denken verhaftet, wenn er beispielsweise davon spricht, dass „Kirchen [...] Menschen zur Inklusion in die Gesellschaft verhelfen“ (:211)⁷⁸.

Ausgrenzung von Menschen mit Behinderung

Ausgehend von dem vor allem in der Vergangenheit häufig eher defizitären und problematisierenden Umgang von Theologie und Kirche mit Behinderung (Eurich & Lob

⁷⁷ Das hier zugrunde liegende Problem ist, dass die Kontakte und Hilfsleistungen der Kirche mit/für „Menschen in Not“, die als Grundlage für einen Zugang zu „anderen“ Menschen gesehen werden können, in der aktuellen kirchlichen Situationen meist nicht mehr von den Kirchengemeinden selbst, sondern vom Diakonischen Werk und den dort angestellten Experten durchgeführt werden. Durch diesen Prozess der Professionalisierung (der in vielerlei Hinsicht zu begrüßen ist) wurde die Distanz zwischen den Kirchenmitgliedern und Menschen in Notsituationen, denen die Kirche hilft, massiv vergrößert (Schulz 2010:250-251; Herbst 2009: 5-14; Coenen-Marx 1998; Huber 2008).

⁷⁸ An dieser Problematik lässt sich gut erläutern, worin der Unterschied besteht, ob man ein eher systemtheoretisches oder sonderpädagogisches Verständnis von Inklusion wählt bzw. wie man Integration und Inklusion voneinander abgrenzt. Während man mit einem funktionalen systemtheoretischen Verständnis von Inklusion schnell dazu neigt, Menschen „inkludieren“ zu wollen (und in einem hierarchischen Verständnis zum „anderen“ zu verhaften), zeigt die Sonderpädagogik die Grenzen und Problematiken dieses Ansatzes auf und ist darum bemüht, die diesbezüglichen paternalistischen Probleme zu überwinden. Eine ungenaue Begriffsklärung zwischen soziologischem und sonderpädagogischem Verständnis führt demnach schnell zu Unklarheiten und nicht stringenten Rückschlüssen. Wegner selbst definiert sein Inklusionsverständnis über die Systemtheorie (Wegner 2011:214-215), knüpft allerdings in der inhaltlichen Diskussion häufig eher an sonderpädagogische Nutzungen des Begriffs an und verfällt dadurch gerade in der Abgrenzung zwischen Integration und Inklusion in inadäquate systemtheoretische Rückschlüsse.

Hüdepohl 2011:7; Merz 2010; Bach 2006:15-35) steht die EKD vor der Frage, wie die (vor allem theologische) Wirklichkeitskonstruktion von Behinderung positiv zu verändern ist. In einem Positionspapier fordert die ALPIKA AG⁷⁹ dementsprechend dichotome Sichtweisen aufzugeben und die „Normalität der Verschiedenheiten“ anzuerkennen (ALPIKA-AG 2011). Die Fragestellung nach der Einbeziehung bzw. dem Umgang mit Menschen mit Behinderung wird beispielsweise in einer Erklärung der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (2011) thematisiert. Wenngleich hier deutlich die Aufforderung nach einem verändertem Umgang und Einbeziehung von Menschen mit Behinderung formuliert wird, verbleibt die Erklärung doch häufig in einem stark paternalistischen Denken.

Ulf Liedke (2011) und Karl Ernst Nipkow (2011) begründen in ihren Ausführungen eine Theologie, die Behinderung nicht mehr als defizitär betrachtet, sondern Menschen mit Behinderung theologisch im Rahmen einer inklusiven Anthropologie als gleichwertig konstatiert. Teilweise wird Behinderung hier sogar aus theologischen Gesichtspunkten als besondere Gabe diskutiert (Liedke 2011:83,85,88). Nipkow fordert abschließend eine „theologisch-anthropologische Begründung einer Inklusionspädagogik“ (:2011:97), die er für möglich und notwendig hält⁸⁰.

Bildungsverantwortung, inklusive Schule

In ihrer Kundgebung „Niemand darf verloren gehen“ fordert die EKD (2010b):

„Bildungsgerechtigkeit ist unvereinbar mit Ausgrenzung – deshalb fordern wir umfassende Neuansätze für eine inklusive Bildung von der Kindertageseinrichtung bis zur Schule“.

Kritik wird im Rahmen dieser Kundgebung vor allem an den undurchlässigen Schulstrukturen, mangelnder Förderung, Benachteiligung von Kindern aus ärmeren Familien/unteren Schichten und der mangelnden Integration von Kindern mit Behinderung in den „normalen“ Schulalltag geäußert. Der Inklusionsbegriff wird hier – und auch in anderen Veröffentlichungen der EKD (EKD 2010c) – meist äquivalent mit dem der Integration benutzt. Impulse in Richtung einer inklusiven Schule bilden hier in der Diskussion um Bildungsgerechtigkeit zumindest nicht den Schwerpunkt. Die vereinzelt aber durchaus vorhandenen Ansätze (Hallwirth 2010; Weming 2010; EKD 2011b; Evangelische Kirche Rheinland 2011a) arbeiten mit einem (wie hier unter 3.2

⁷⁹ Arbeitsgemeinschaft der Leiter/innen der Religionspädagogischen Institute und Katechetischen Ämter innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland.

⁸⁰ Gedanken wie die von Liedke und Nipkow werden in Kapitel 4.1 ausführlicher wieder gegeben.

dargestellten) sonderpädagogischen Verständnis von Inklusion. Kritik wird in diesem Rahmen vor allem an schulischen Strukturen geäußert, welche weiterhin Exklusion bedingen und sich nicht im Zuge der Forderung der UN-Konvention (UN 2008) verändern.

Fazit und offene Punkte

Man sieht im Rahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland deutlich die Bestrebung, die Thematik der Inklusion in vielerlei Perspektiven in den Blick zu nehmen. Die hier dargestellten Bereiche bilden dabei auch nur einen Ausschnitt aus den vielfältigen und daher nur schwer systematisch darstellbaren Bemühungen der EKD und der ihr zugehörigen Institutionen. Deutlich wird jedoch die sehr unterschiedliche Nutzung des Begriffes der Inklusion, was häufig zu Unklarheiten und teilweise auch zu inkongruenten Schlüssen führen könnte. Meines Erachtens wären folgende Schritte hilfreich, um die zukünftigen Diskussionen und Praxisprojekte angemessen zu unterstützen:

- Eine klarere Definition des Begriffes der Inklusion (insbesondere in Abgrenzung zum Integrationsbegriff, aber auch zum systemtheoretischen Inklusionsverständnis).
- Eine systematische theologische Begründung, warum Inklusion überhaupt notwendig ist bzw. aus der christlichen Theologie gefordert wird⁸¹.
- Theoretische und praktische Ansätze, wie eine Gemeinschaft in Vielfalt, insbesondere in Bezug auf eine veränderte Wirklichkeitskonstruktion von „Anderen“, möglich ist und welche Schritte hierzu notwendig sind⁸².

3.4 Fazit

Nach dieser Übersicht über die verschiedenen Nutzungen des Begriffes der Inklusion soll nun das Inklusionsverständnis, das dieser Arbeit zugrunde liegt, erläutert werden.

Wie in den kritischen Anmerkungen in Kapitel 3.1 zur soziologisch-systemtheoretischen Nutzung des Inklusionsbegriffes schon deutlich gemacht, kann das hier zugrunde liegende Verständnis von Inklusion nur sehr unzureichend für diese Arbeit genutzt werden. Dennoch wurde bereits in den Kapiteln 3.2-3.3 deutlich, dass eine Kenntnis über dieses systemtheoretische Verständnis einer diffusen Begriffsnutzung

⁸¹ Hier gibt es in den unterschiedlichen Veröffentlichungen zwar immer wieder Ansätze, aber kaum grundlegende Reflektionen und biblisch-theologische Einordnungen. Ich werde diesem Punkt daher in Kapitel 4 nachgehen.

⁸² Erste Praxisbeispiele im Rahmen der EKD finden sich in dem Buch Evangelische Bildungsverantwortung: Inklusion (Pithan & Schweiker 2011:135-190). In dieser Arbeit soll dieser Punkt in Kapitel 5 ausführlich behandelt werden.

entgegen wirkt und daher notwendig und wichtig ist. Eine unklare Begriffsbenutzung zwischen dem systemtheoretischen Inklusionsverständnis, das eher darum bemüht ist, wertneutral einen gesellschaftlichen Prozess zu beschreiben⁸³ und demjenigen der Sonderpädagogik, bei dem es darum geht, gerade an bestimmten Werten orientiert einen geeigneten Prozess zur Überwindung von Exklusion zu entwickeln⁸⁴, sollte dringend vermieden werden, da dadurch Missverständnisse entstehen. Diese Trennung der möglichen Inhalte des Begriffes der Inklusion ist auch im weiteren Verlauf dieser Arbeit von großer Bedeutung und soll hier noch einmal anhand eines Beispiels erläutert werden. Auch in der pädagogischen Debatte um Inklusion wird immer wieder das Wort „inkludieren“ benutzt, welches eigentlich aus einem systemtheoretischen Inklusionsverständnis stammt, um eine Einbeziehung von Menschen in gesellschaftliche Strukturen zu beschreiben. Allerdings drückt allein schon dieses Wort einen Vorgang aus, der darum bemüht ist, dass mit ausgeschlossenen Menschen etwas gemacht wird, um sie einzubeziehen. Dieser Gedanke entspricht jedoch im Grunde nicht dem hier wiedergegebenen pädagogischen Inklusionsverständnis, da dabei nicht die Menschen einbezogen, sondern die Strukturen verändert werden müssen und ausgeschlossene Menschen so die freie Entscheidung und Möglichkeit zu einer Teilnahme haben. Es wäre meines Erachtens also hilfreich, in der pädagogischen Debatte (insbesondere in einer Abgrenzung zu einem systemtheoretischen Inklusionsverständnis), nicht mehr von „inkludieren“, sondern konsequenterweise von „integrieren“ zu sprechen. Inklusion ist demnach kein Vorgang, der in erster Linie zum Ziel hat, Menschen in die Gesellschaft zu integrieren, sondern ein Prozess, der einen umfassenden gesellschaftlichen Umbau, sowohl von Denkmustern als auch von Alltagsstrukturen, beschreibt, welcher dann letztendlich Integration ermöglicht.

Dem systemtheoretischen Verständnis entgegen wurde in der Zusammenfassung von Kapitel 3.2 bereits deutlich, dass ein pädagogisches Verständnis von Inklusion sowohl an die Problemstellung und Fragestellung dieser Arbeit anschließt (Exklusion/Ausgrenzung) als auch interessante und wichtige Impulse liefert und daher für das Verständnis dieser Arbeit hilfreich ist. Auch die bisherige Bearbeitung der Thematik der Inklusion in der Evangelischen Kirche in Deutschland, wie in Kapitel 3.3. dargestellt, baut fast ausschließlich auf einem pädagogischen Verständnis von Inklusion auf. Inklusion soll

⁸³ Inklusion = Einbeziehung (egal von was und wem, es geht nur um den Prozess als solchen).

⁸⁴ Inklusion beschreibt hier also eher ein Konzept zur Überwindung von Exklusion/Ausgrenzung.

demnach in dieser Arbeit analog zu der unter 3.2.4 bereits beschriebenen Zusammenfassung verstanden werden. Inklusion bedeutet also kurz festgehalten:

- Kritik an Exklusionsprozessen und der Beginn eines neuen inklusiven Gesellschaftsentwurfes
- Wertung von Heterogenität als etwas Positivem
- Umbau gesellschaftlicher Strukturen, um allen Zugang zu ermöglichen

Der letzte unter 3.2.4 benannte Punkt „Inklusion kann letztendlich nicht auf die Sonderpädagogik beschränkt gedacht werden“ macht abschließend auch die Relevanz einer Erweiterung des Konzeptes der Inklusion auf andere Exklusionsfelder als Behinderung und Schulformen deutlich und zeigt die Notwendigkeit einer theologischen Beschäftigung mit dem Konzept der Inklusion auf. Nicht nur die Theologie ist hier auf pädagogische Schlüsse angewiesen, sondern auch die Pädagogik benötigt interdisziplinäre und gesellschaftsumfassende inklusive Konzepte aus anderen Disziplinen. Hier möchte diese Arbeit einen Beitrag liefern.

Nachdem nun in diesem Kapitel ausführlich in das Konzept der Inklusion eingeführt und auch eine klare Begriffsbestimmung vorgenommen wurde, ist es nun möglich, dieses hier definierte Verständnis von Inklusion mit biblisch-theologischen Inhalten zu vergleichen. Die hier getroffene sehr ausführliche Abgrenzung und Definition von Inklusion ist vor allem deswegen von hoher Bedeutung, da nur durch eine solche begriffliche Klarheit die Möglichkeit besteht, Vergleiche zu ziehen und mögliche Überschneidungen zu erkennen. Die Frage, dem sich das folgende Kapitel auf dieser Grundlage also widmet, ist, inwieweit das hier dargestellte Konzept der Inklusion anschlussfähig an biblisch-theologische Aussagen und Konzepte ist und diese in die heutige Praxis von Kirche und Mission übertragen kann.

4. Eine biblisch-theologische Reflexion und Einordnung von Inklusion

Es gibt, wie im Kapitel 3.3 schon kurz angesprochen, in der aktuellen theologischen Diskussion einige Ansätze, die darum bemüht sind, Inklusion theologisch einzuordnen. Die Mehrheit dieser Ansätze stammt dabei von Theologen, die in ihrem Ansatz stark in der sonderpädagogischen Debatte verwurzelt sind und ihren Fokus auf die Einbeziehung bzw. Konstituierung von Menschen mit Behinderung legen⁸⁵ (Bach 1986, 2006; Liedke 2009, 2011; Nipkow 2011, Krauß 2010). Theologische Ansätze, die von einer anderen Exklusionsproblematik ausgehen und demzufolge dabei helfen könnten, die biblisch-theologische Begründung von Inklusion auf ein weiteres Feld auszudehnen, sind zwar ansatzweise vorhanden (Lob-Hüdepohl 2011:166-169; Schweiker 2012:4-7), bedürfen aber meines Erachtens dringend einer Erweiterung. Ich werde daher im Folgenden in einem ersten Schritt einen Überblick über bereits vorhandene Ansätze geben, um in einem zweiten Schritt einen Entwurf für eine theologische Einordnung von Inklusion vorzulegen, welche den Blick weniger auf den Themenkreis der Behinderung richtet, sondern vielmehr darum bemüht ist, einen eher gesamtgesellschaftlichen Begründungszusammenhang zu liefern, der verschiedene Exklusionsfelder beleuchtet. Das Ziel dieses Kapitels ist es demnach, zu klären, inwieweit das in dieser Arbeit definierte pädagogische Inklusionsverständnis theologisch begründet werden kann. Es wird also Bezug genommen auf die 2. Forschungshypothese dieser Arbeit: „Es gibt einen biblisch-theologisch ableitbaren Auftrag für die Kirche, sich mit dem gesellschaftlichen Problem der Exklusion zu beschäftigen und für eine Einbeziehung von Ausgeschlossenen einzutreten.“

4.1 Überblick über verschiedene Ansätze zur biblisch-theologischen Einordnung von Inklusion

Ich möchte in diesem Abschnitt in einem ersten Schritt verschiedene in der Literatur bereits skizzierte Ansätze zur theologischen Einordnung von Inklusion darstellen. Ich beziehe mich dabei vor allem auf Theologen und Theologinnen, die im

⁸⁵ Die Ausgangsfrage ist hier häufig, wie „Behinderung“ theologisch zu bewerten ist. Von diesen meist theologisch –anthropologischen Überlegungen ausgehend, stellt sich dann automatisch die Frage nach Konstituierung des Anderen und einer notwendigen Einbeziehung von Ausgeschlossenen im Sinne von Inklusion.

sonderpädagogischen Bereich verwurzelt sind, da darüber hinaus gehende Ansätze, die von einem wie in dieser Arbeit verwendeten Inklusionsverständnis ausgehen, kaum vorhanden sind⁸⁶. Das Ziel dieses Abschnittes ist es lediglich, einen kurzen Überblick über diese Ansätze zu liefern, nicht jedoch, sie kritisch zu diskutieren, da die für diese Arbeit relevantere theologische Einordnung im nächsten Abschnitt erfolgen soll. Dennoch erscheint es mir wichtig, wenigstens eine grobe Kenntnis über die bisherige diesbezügliche Forschung zu haben.

4.1.1 Gott ist Vielfalt in sich (Trinität)

Im Inklusionsverständnis dieser Arbeit (3.4) wurde festgehalten, dass Inklusion die Wertung von Heterogenität und „Andersartigkeit“ als etwas Positives ist. Davon ausgehend argumentiert Ulf Liedke, dass die Gottebenbildlichkeit (Imago Dei)⁸⁷ des Menschen kein fixes anthropologisches Merkmal ist, sondern relational zu verstehen sei (Liedke 2011:86-87; Liedke 2009:262-266; Schweiker 2011a). Die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott besteht demnach darin, dass der Mensch genau wie Gott in Beziehungen existiert. Dieses bereits vielfach diskutierte zentrale Merkmal der trinitarischen Relationalität Gottes – Gott ist Vielfalt in sich - (Liedke 2009:260-261) wird von Liedke in der Inklusionsdebatte aufgenommen und konstituiert für ihn Menschsein, das sich nicht ausschließlich über individuelle Gegebenheiten (wie bestimmte Ausstattungsmerkmale des Menschen) sondern über relationales Sein definiert. Entscheidend für eine theologische Konstituierung des Menschen ist demnach nicht mehr seine Leistungsfähigkeit⁸⁸, sondern dass er (wie Gott) in Beziehung existiert und Vielfalt (er)lebt⁸⁹ (Liedke 2011:87; 2009:262-263). Für dieses „In-

⁸⁶ Es geht in diesem Abschnitt also um theologische Modelle, die Inklusion grob gesagt als Konzept zur Überwindung von Ausgrenzung betrachten. Das Wort Inklusion selbst kommt mittlerweile in mehreren theologischen Ausführungen vor, bezieht sich aber häufig auf andere Definitionen wie z.B. Inklusion als systemtheoretischer Prozess, welche kaum Relevanz für die Ausführungen dieser Arbeit haben.

⁸⁷ Der Begriff der Gottebenbildlichkeit bzw. der Imago Dei spielt in den folgenden theologischen Begründungsansätzen häufig eine zentrale Rolle. Theologiegeschichtlich wurde der Begriff durchgängig diskutiert, dabei jedoch mit sehr unterschiedlichen Konzepten und Deutungsmustern gefüllt (Markschies 2000:1160-1162). Die hier dargestellten Ansätze nehmen dabei häufig Bezug auf theologische Konzepte, welche in der Gottebenbildlichkeit des Menschen seine Würde und Identität verankern (Markschies 2000:1163; Mathys 1998; Waap 2008). Andere Konzepte zur Imago Dei, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann, finden sich bei Scheffczyk (1969), Schroer und Staubli (2005) und Rad (1935).

⁸⁸ Was besonders für die theologische Beurteilung von Behinderung Relevanz hat, da hier häufig aufgrund von persönlichen Einschränkungen ein defizitäres Menschsein konstituiert wird. Meines Erachtens sind dieselben Rückschlüsse jedoch auch auf andere Exklusionsbereiche wie den der Erwerbsarbeit (siehe Kapitel 2.2) zu ziehen. Auch hier wird aufgrund von individuellen Einschränkungen (bzw. der Unfähigkeit, bestimmte gesellschaftliche Anforderungen zu erfüllen) ein defizitäres Menschsein konstituiert.

⁸⁹ Bezüglich der theologischen Begründung von Inklusion im Sinne von der Wertung von Heterogenität als etwas Positives kann hier auch Bezug auf das Gemeindebild von Paulus genommen werden, das er im 1. Korintherbrief (12,12ff) beschreibt. Obwohl alle eins in Christus sind und keine Trennung mehr existiert, gibt

Beziehung-existieren“ ist es wiederum erforderlich, dass es eine Vielfalt von „Anderen“ gibt, mit denen ich in Beziehung treten kann. So zeigt sich auch in den trinitarischen Wesenseinheiten Gottes eine hohe Unterschiedlichkeit, die jedoch zu keiner Abgrenzung, sondern zu einer Bereicherung führt. In der Gottebenbildlichkeit des Menschen soll sich eben diese Vielfalt in Beziehung ausdrücken, was durch Exklusion verhindert (weil der „Andere“ ausgegrenzt wird) und durch Inklusion wieder ermöglicht werden kann. Inklusion ist demnach ein zentrales theologisches Merkmal, da die theologische Notwendigkeit der Vielfalt, welche in der Trinität Gottes begründet ist, in ihr seinen Ausdruck findet.

4.1.2 Gottebenbildlichkeit des Menschen nach oben (schöpfungstheologisch)

Nipkow (2011:90-91) unterscheidet in seiner Argumentation für eine theologische Begründung von Inklusion eine anthropologische Konstituierung des Menschen in zwei Linien der Gleichheit. Die eine zeigt dabei nach oben auf die Ebenbildlichkeit des Menschen zu einem mächtigen, vollkommenen, herrschenden Gott. Die andere Linie, die im nächsten Punkt behandelt wird, bezieht die Gleichheit des Menschen nach unten, also auf die Hinfälligkeit und Sündhaftigkeit des Menschen, also eher auf die gebrochene Schöpfung und den in Jesus leidenden Gott.

Gleichheit nach oben bezieht sich demnach vor allem auf die Schöpfungsgeschichte. Der Mensch wird eingeführt als Repräsentant bzw. Stellvertreter Gottes auf der Erde (Gen. 1,26-27; Nipkow 2011:90; Liedke 2009:237-238). Im Gegensatz zu anderen Religionen, bei denen die Gottebenbildlichkeit als Merkmal und Festigung der Königsherrschaft auf einzelne Personen übertragen wird (Liedke 2009:236), ist diese im jüdischen Glauben ein umfassendes menschliches Merkmal, das allen Menschen innewohnt. Allen Menschen steht demnach ein extrem hohes Maß an Würde und Wertschätzung zu, dadurch dass der Mensch durch die Zusage der Ebenbildlichkeit erhöht wird (Schweiker 2011a)⁹⁰.

Gemäß dem in dieser Arbeit getroffenen Inklusionsverständnis, wendet sich Inklusion gegen einen Gesellschaftsentwurf, der nur bestimmten Menschen einen

es massive Unterschiede zwischen den einzelnen Gemeindegliedern, was auch zwingend erforderlich ist. Paulus beschreibt hier also eine inklusive Gemeinschaft, die jedem Glied einem für die Gemeinschaft wichtigen Platz ermöglicht, ohne dabei Trennungen und Wertungen vorzunehmen (Schweiker 2011a).

⁹⁰ So verstandene Gottebenbildlichkeit des Menschen wird auch häufig als generelle Grundlage der allgemeinen Menschenwürde, wie in Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes formuliert, verstanden.

gesellschaftlichen Wert zuweist und somit theologisch gesprochen bestimmte Gruppen von Menschen konstituiert, die diese Statthalterschaft Gottes auf der Erde ausüben, wogegen andere dafür nicht benötigt werden. Gottebenbildlichkeit nach oben konsequent gedacht bedeutet aber, dass diese Bestimmung/Berufung bewusst allen Menschen gilt und demzufolge eine Einbeziehung von allen Menschen mit ihren unterschiedlichen Fähigkeiten für diese Aufgabe voraussetzt. Gerade der Aspekt des Lebenssinns bzw. der Bedeutung des Lebens benötigt in diesem theologischen Verständnis die Übernahme dieser von Gott an den Menschen übertragenen Rolle (Liedke 2009:265-266). Wenn nun gesellschaftliche Prozesse im Sinne von Exklusion die Übernahme dieser menschlichen Verantwortung und demzufolge die Ausübung des Lebenssinns nicht zulassen, erscheint dies theologisch gesehen als eine schwerwiegende Fehlentwicklung. Gerade an diesem Punkt setzt Inklusion, wie in dieser Arbeit verstanden, an, indem sie darum bemüht ist, gesellschaftliche Strukturen so umzubauen, dass alle Zugang finden können und jeder so die Chance hat, selbstbestimmt seine Rolle oder seine Berufung zu suchen und zu finden.

4.1.3 Gottebenbildlichkeit des Menschen nach unten (christologisch-inkarnatorisch; soteriologisch)

Die Linie der Gleichheit nach unten nimmt zuallererst Bezug auf Gottes inkarnatorisches Handeln in Jesus. Jesus selbst wurde Mensch mit allen Defiziten, die dies beinhaltet. Ulrich Bach betont, dass die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott keinesfalls nur im grundsätzlich Guten des Menschen besteht, sondern gerade auch in seiner Unvollkommenheit (Kraus 2010:78-83; Nipkow 2011:92; Schweiker 2011a). Liedke (2011:83-84) argumentiert ähnlich, dass Behinderung bzw. Einschränkung gerade nicht die Ausnahme menschlichen Lebens, sondern eher die Regel ist. Nach Bach sind es eben nicht nur die Menschen mit einer Behinderung, die ein Merkmal der Unvollkommenheit tragen, sondern alle Menschen - und das ist auch so gewollt. Demnach ist jeder Mensch auch als Träger von gebrochenen bzw. kranken Anteilen zu betrachten, die erst einmal vorhanden sind⁹¹. „Schwäche und Unvollkommenheit sind keine Widersprüche zur Ebenbildlichkeit, sondern ihre Entsprechung und ihr Kern“⁹² (Kraus 2010:299). Das Leben von Jesus ist

⁹¹ Es wird hier nicht auf eine mögliche Veränderung dieser Anteile, im Sinne von Gefallenheit oder Sünde, eingegangen, weil die Argumentation in erster Linie dazu dient, eine Gleichheit unter den Menschen zu konstituieren. Es geht also nicht um eine Entscheidung, inwieweit Veränderung möglich und nötig ist, sondern erst mal um eine Bestandsaufnahme, die Abwertung von „Anderen“ verhindern soll.

⁹² Bei dieser Aussage scheint eine trinitarische Unterscheidung zwischen Gott und Jesus jedoch dringend notwendig zu sein, da sie sich explizit auf das Menschsein Jesu bezieht. Wenn sich Gottes Ebenbildlichkeit eben nicht nur durch seine Allmacht, sondern auch durch seine Machtlosigkeit und seinen Tod im

eben vordergründig nicht geprägt von einem Siegeszug Gottes in der Welt, sondern durch sein vermeintliches Scheitern am Kreuz⁹³ (:300; Bach 2006:440). Gerade in diesem Unvollkommenen und vermeintlichen Scheitern zeigt sich Gottes Handeln in der Welt. Nach Bach sind daher die gesellschaftlichen, aber auch die theologischen Bewertungsmaßstäbe defizitär.

„Wenn Gott selber in die Hilflosigkeit kam, dann ist Hilflosigkeit kein Makel, dann ist Schwäche nicht schlimm; beide sind von Gott geheiligt“ (Bach 1986:100)

Eine solche theologische Umwertung von vermeintlichen Defiziten und Schwächen verlangt nach einer wie in dieser Arbeit verstandenen Praxis der Inklusion, die gesellschaftliche Werte und Konstitutionen des Anderen hinterfragt und neue Denkmuster ermöglicht. Annette Kraus schreibt abschließend in ihrer Doktorarbeit über das Werk von Ulrich Bach: „Inklusion geschieht in der Gleichheit aller Menschen als Gottes Geschöpfe und in der Gleichheit aller Menschen als ‚geschädigte Schöpfung‘.“ (Kraus 2010:426).

4.1.4 Gott wendet sich gegen exklusive Verhältnisse

Andreas Lob-Hüdepohl (2011) argumentiert in seinem Aufsatz „Inklusion als theologisch-ethische Grundnorm – auch für die Armutsbekämpfung“ für eine bewusste Einbeziehung von Inklusion in die Theologie und die kirchliche Praxis (:158-159). In diesem Rahmen skizziert er eine mögliche biblische Grundlage für eine inklusive Praxis. Seine Grundannahme ist dabei, dass:

„zahlreiche Traditionen aus dem Alten Testament wie aus dem Umfeld des Mannes aus Nazareth [...], gerade in den lebensfeindlichen Erfahrungen von Armut, Ausgrenzung, Unterdrückung, kurz: in den Erfahrungen von Exklusion [ihre] heilsame und darin befreiende Kraft (dynamis) entfalte[n] und auf das verweis[en], was in moderner Sprache als Inklusion bezeichnet wird.“ (:166).

Dies belegt er zum einen mit prophetischer Gesellschaftskritik an Israel im Alten Testament (:166-167) und zum anderen mit dem Handeln von Jesus gegenüber Ausgrenzungsprozessen (:168-169). Bei den prophetischen Texten geht es dabei unter anderem um die Ausbeutung der Armen und die bewusste und dauerhafte Abgrenzung

Menschsein ausdrückt, dann sollte sich dies auch auf unser Gottesverständnis auswirken.

⁹³ Für Bach zeigt sich darüber hinaus gerade auch in der erlösenden Dimension des Kreuzes, die eben für alle Menschen ohne Einschränkung gilt, ein weiterer zentraler Grund für eine „Theologie der Inklusion“. Bach stellt in diesem Zusammenhang die bedingungslose Gnade heraus, die diesem Erlösungshandeln inne wohnt, die nicht an Leistungskriterien geknüpft ist und alle Menschen einbezieht (Kraus 2010:74-77; Bach 2006:290-294; Nipkow 2011:91).

bestimmter Gesellschaftsschichten, verknüpft mit der Forderung nach dem Jubeljahr (Lev 26), das diese Ausgrenzung wieder aufheben könnte. Den Propheten geht es hier also um Wiederherstellung von Gemeinschaft im Volk (Inklusion), indem Ausgrenzung aufgehoben wird (:166-167).

Im Neuen Testament nimmt Lob-Hüdepohl Bezug auf das Leben Jesu und seine Kritik an gesellschaftlicher und religiöser Ausgrenzung. Jesus ist hier, nach Lob-Hüdepohl, darum bemüht, Ausgegrenzte wieder einzubeziehen und ausgrenzende Strukturen zu hinterfragen (:168-169). Sowohl die Linien aus dem Alten Testament als auch diejenigen aus dem Neuen Testament weisen somit auf eine biblische Forderung nach Inklusion, wie sie hier definiert wurde, hin. Mir erscheint gerade der neutestamentliche von Lob-Hüdepohl nur kurz skizzierte Begründungszusammenhang äußerst vielversprechend, um Inklusion in der Theologie zu verorten. Gleichzeitig ist dieser Weg so gut wie nicht ausgearbeitet (Lob Hüdepohl behandelt ihn auf 1 ½ Seiten). Ich werde daher im nächsten Abschnitt einen Entwurf vorlegen, der sich die Frage nach exklusiven Verhältnissen zur Zeit Jesu stellt und ausarbeitet, wie Jesus mit solchen Prozessen umging und inwieweit er Prozesse anregte, die mit einer Praxis der Inklusion zu vergleichen sind.

4.2 Inklusion als Botschaft des Neuen Testamentes

Ziel dieses Abschnittes ist es, aus dem Neuen Testament und der Kultur, in der es entstanden ist, sowohl Ausgrenzungsprozesse im Judentum zur Zeit Jesu herauszuarbeiten (Kapitel 4.2.2), als auch Rückschlüsse aus Lehren und Handlungen Jesu zu ziehen, die sich auf solche Ausgrenzungsprozesse beziehen und somit biblisch-theologisch Inklusion konstatieren könnten⁹⁴ (Kapitel 4.2.3). Die Autoren, die im Folgenden besprochen werden, nehmen bei ihren Ausführungen keinen direkten Bezug auf die Thematik der Inklusion. Dennoch glaube ich ausführen zu können, dass die hier gewonnenen Ergebnisse zentrale Relevanz für die Frage einer theologischen Einordnung von Inklusion haben. Um den Autoren und ihren Ansätzen gerecht zu werden und nicht der Versuchung zu erliegen, ihnen Inklusion „in den Mund zu legen“, werde ich in den Ausführungen der Kapitel 4.2.2 und 4.2.3 auf den Begriff der Inklusion verzichten. Vielmehr sollen hier theologische Inhalte klar herausgearbeitet werden. Das bedeutet, dass durch eine Betrachtung von biblischem Textmaterial aus den Evangelien, in Verbindung mit den Ausarbeitungen zu

⁹⁴ Dabei muss klar festgehalten werden, dass das Thema der Inklusion, wie in der Pädagogik behandelt, nicht exakt so in der Bibel vorkommt. Dennoch glaube ich nachweisen zu können, dass Inklusion, wie in dieser Arbeit definiert, thematisch tief in der Bibel verwurzelt ist.

Ausgrenzungsprozessen im Judentum zur Zeit Jesu, geklärt werden kann, welche Position Jesus zu gesellschaftlichen Ausgrenzungsprozessen seiner Zeit einnahm und hieraus theologische Konzepte der Überwindung von Exklusion abgeleitet werden können. In einem abschließenden Schritt (4.2.4) soll dann geprüft werden, inwieweit sich diese Inhalte mit dem decken, was in dieser Arbeit unter Inklusion verstanden wird.

Ich werde dabei zuerst von den Theologen N.T. Wright und Marcus Borg ausgehen, da ihre biblisch-kulturell orientierten Ansätze sich gut für ein solches Vorgehen eignen und sich bei beiden eine ausführliche und zu großen Teilen auch ähnliche⁹⁵ Beschreibung der jüdischen Kultur zur Zeit Jesu finden lässt. Methodologisch gesehen werden hier also mit einer missionstheologischen Fragestellung bezüglich des Umgangs mit Ausgrenzung im Neuen Testament biblisch-theologische Ansätze diskutiert, um einen neuen Ansatz zu entwickeln⁹⁶. Anzumerken bleibt an dieser Stelle noch, dass dies keine exegetische Arbeit ist und demzufolge auch keine Primärquellen verwendet werden. Es geht im Vorgehen dieses Kapitels vielmehr darum, anhand der verwendeten Literatur die beschriebenen Stellen aus missionswissenschaftlicher Sicht mit den Fragestellungen dieser Arbeit zu begutachten und auszuwerten.

4.2.1 Kritische Auseinandersetzung mit der methodischen Vorgehensweise dieses Kapitels

Ich werde in diesem Kapitel auf einige Autoren Bezug nehmen, die der sogenannten „Third Quest for the historical Jesus“ bzw. der „New perspective on Paul“ zugerechnet werden⁹⁷.

⁹⁵ Die befreundeten Theologen Marcus Borg und N.T. Wright (der in der 2. Auflage von „Conflict, Holiness and Politics in the teachings of Jesus“ ein sehr ausführliches Vorwort für Borgs Buch schreibt), teilen viele Einsichten und Rückschlüsse über den jüdischen Kontext zur Zeit Jesu und wie daraufhin die Handlungen von Jesus zu verstehen sind. Ein zentraler Unterschied zwischen ihren Erkenntnissen besteht jedoch in der Frage, wie Jesus sich selber gesehen hat, bzw. wie davon ausgehend sein Kreuzestod und seine apokalyptische Vorstellung zu deuten sind. Während Borg beispielweise im Kreuzestod Jesu kein zwingend erforderliches bzw. zumindest nicht zentrales Ereignis sieht, argumentiert N.T. Wright für ein Verständnis des Kreuzestodes und der Auferstehung als Höhepunkt der jüdischen Geschichte (Borg 1998:XVIII-XXIV, 239-272; Wright 1996; Borg & Wright 2007). Für diese Arbeit ist jedoch anzumerken, dass sie sich in Bereichen der Theologie von Borg und Wright bewegt, die sehr einheitlich sind.

⁹⁶ Ich möchte in diesem Zusammenhang auf die hohe Relevanz der Bearbeitung von biblischen Inhalten für die Missionstheologie hinweisen. So argumentiert Küster (2002:1334): „Die großen Themen der Missionstheologie suchen allesamt nach biblischen Begründungszusammenhängen“ und sowohl Bosch (2009) als auch Kirk (1999) legen bei der Entwicklung von ihrem missionstheologischen Verständnis einen hohen Wert auf biblisch-theologische Inhalte.

⁹⁷ Obgleich man bei beiden Ansätzen keinesfalls von einer homogenen theologischen Sachlage ausgehen kann. So schreibt N.T. Wright (2003): „there are probably almost as many ‘New Perspective’ positions as there are writers espousing it – and [...] I disagree with most of them.“ (Wright 2003). Nichtsdestotrotz gibt es insbesondere bei dem in dieser Arbeit verwendeten Teilbereich bezüglich der Analyse zur jüdischen Kultur bezüglich Ausgrenzungsprozessen in der Zeit Jesu hohe Übereinstimmungen zwischen den in dieser Arbeit bearbeiteten Autoren (Wright 2003; Borg 1998:XVIII-XXIV; Dunn 2007:25).

Ich beziehe mich bei diesen Ausführungen in erster Linie auf die Erkenntnisse der Autoren in Bezug auf die kulturellen Bedingungen im Judentum zur Zeit Jesu und die Folgerungen, die dies auf die Botschaft der Evangelien, insbesondere auf Ausgrenzungsprozesse, hat. Darüber hinaus gehende, sehr kontrovers diskutierte Rückschlüsse (Witherington 1997:93-98; Rausch 2003:18-20; Borg & Wright 2007), die dabei teilweise von den Autoren gezogen werden, wie beispielsweise das Verständnis des Kreuzestodes und der Eschatologie bei Markus Borg (1998:213ff; Borg & Wright 2007) sind für den Rahmen dieser Arbeit nicht relevant und werden daher auch nicht diskutiert.

Ich möchte dennoch kurz auf die vorhandene Kritik hinweisen, die sich auf die von mir benutzten Ansätze beziehen. Bezüglich des Bundesnomismus, der „boundary marker“ und daraus entstehenden Folgerungen bezüglich Ausgrenzungsprozessen im Judentum wird vor allem hinterfragt, inwieweit Sanders (1985, 1992) Bild eines Bundesnomismus (engl. „covenantal nomism“) wirklich zutreffend ist oder vielmehr eine Schlussfolgerung von zu einseitig interpretierten Quellen sei (Avemarie 1996:34-45; Hengel & Deines 1995). Selbst Dunn (2007:54-63), der im Grundsatz auf den Überlegungen von Sanders aufbaut, grenzt sich von einer zu einseitigen Interpretation bezüglich eines Bundesnomismus ab. Auch Levine (2006:157-159) führt kritisch zu den Ausführungen von Borg an, dass die Darstellung des Judentums als besonders ausgrenzende Religion bzw. Kultur eine unzureichende Darstellung ist. So erläutert Avemarie (2010:257-274), dass die Kritik von Jesus an Reinheitsvorschriften keineswegs eine grundlegende Thorakritik ist, sondern sich eher mit spezielle Formen, die sich im pharisäischen Judentum zur Zeit Jesu gebildet haben, kritisch auseinandersetzt. Avemarie geht es in seinen kritischen Ausführungen zu den hier dargestellten Ansätzen vor allem darum, eine Verallgemeinerung auf das gesamte Judentum zu verhindern und eine daraus hervorgehende allgemeine Ablehnung von Reinheitsvorschriften in den Evangelien kritisch zu diskutieren (:272-274). Dementsprechend möchte ich meine folgenden Ausführungen weniger als eine Beschreibung der gesamten jüdischen Kultur verstanden wissen, sondern eher als eine Beschreibung eines bestimmten Teilbereiches dieser Kultur, mit dem sich Jesus in Bezug auf Ausgrenzung kritisch auseinandergesetzt hat.

Weitere Anfragen richten sich vor allem an eine zu einseitige Auslegung des biblischen Textmaterials. So kritisiert Witherington (1997:100-107) bei den Ausführungen von Markus Borg vor allem die Nichtverwendung von Bibelstellen, die einen eher exklusiven Jesus darstellen und weist dadurch auf die Gefahr eines Relativismus hin⁹⁸.

⁹⁸ Auf die für diese Arbeit sehr wichtige Kritik werde ich auch zu Beginn von Kapitel 4.2.3 und dann

Diese Kritik hat interessanterweise einen ähnlichen Ansatz wie diejenige, die unter 3.2.3 zum Inklusionsverständnis beschrieben wurde. Bei beiden geht es um die Gefahr, dass durch das Verschwinden von klaren Grenzen in Verbindung mit einer zu hohen Toleranz keine klare Richtung mehr vorhanden ist und wichtige Identität verloren geht. Wenn Jesus durch eine solch einseitige Beschreibung auf einen „Sozialpropheten“ reduziert wird, gehen maßgebliche Inhalte seiner Botschaft verloren (Volf 1996:63-66,72-73). Es ist hier demnach meines Erachtens von höchster Bedeutung, zwischen notwendiger Differenzierung um Identität zu erhalten und vermeidbaren Exklusionsprozessen zu unterscheiden⁹⁹. So gibt es meines Erachtens exklusive Tendenzen (im Sinne von Alleinstellungsmerkmalen) im Judentum, die Jesus sogar forciert hat, wohingegen es andere Tendenzen gab, die er kritisch hinterfragte^{100 101}.

Ein weiterer Kritikpunkt, der vor allem von Vertretern der reformierten Rechtfertigungslehre geäußert wird, ist, dass die Third Quest for the historical Jesus bzw. die new perspective on Paul hierfür zentrale dogmatische Glaubensaussagen in Frage stellt¹⁰² (Piper 2007; Kim 2002). Ich möchte abschließend konstatieren, dass die hier dargestellten Ansätze durchaus nicht unumstritten sind, dass aber insbesondere der hier bearbeitete jüdisch-kulturelle Teilbereich von vielen (auch kritischen) Autoren zumindest als eine wertvolle Bereicherung des bisherigen Text- bzw. Kulturverständnisses angesehen wird¹⁰³ (Witherington 1997:100-101; Rausch 2003:20-21; Avemarie 1996:43, 47-49,584). In diesem Sinne möchte ich die folgenden Abhandlungen nicht als ausschließlichen Deutungshorizont der Botschaft des Neuen Testaments, sondern als einen möglichen und für die Fragestellung dieser Arbeit hilfreichen Zugang verstanden wissen.

ausführlicher in Kapitel 5.1 eingehen.

⁹⁹ So erscheint eine bestimmte Form von Exklusivität in monotheistischen Religionen als unabdingbar, wie Koch (2007) und Assmann (2007) ausführen. Dass ein Volk oder eine religiöse Gruppierung bestimmte Alleinstellungsmerkmale vertritt, muss aber nicht zwangsläufig zu einer ausgrenzenden Kultur führen. Die Frage ist hier immer wie diese Werte vertreten werden und wie im Umkehrschluss mit anderen Menschen umgegangen wird, die diese Werte nicht teilen. Ich werde in Kapitel 5.1 diese Problematik vertiefen und Lösungsmöglichkeiten entwickeln.

¹⁰⁰ Siehe hierzu die Ausführungen von Theißen & Merz (2011:321-332) zum Thema Normverschärfung und Normentschärfung von Jesus.

¹⁰¹ Spannend wäre an dieser Stelle auch ein Blick auf das heutige Christentum, verbunden mit der Frage, welche heutigen Prozesse der notwendigen Differenzierung und welche eher der Ausgrenzung von anderen dienen.

¹⁰² Einen großen Überblick über verschiedene Aufsätze von Autoren, welche die reformierte Rechtfertigungslehre durch die New perspective on Paul angegriffen sehen, findet sich bei (<http://www.ligonier.org/learn/collections/doctrine-of-justification-and-new-perspectives-paul/>)

¹⁰³ Wenn es diesbezüglich einen kritischen Diskurs gibt, dann rund um die Frage, inwieweit verbreitet die hier beschriebenen Ausgrenzungsprozesse in der jüdischen Kultur waren. Dass solche Prozesse generell

4.2.2 Soziale Ausgrenzung im antiken Judentum zur Zeit Jesu

Um das Wirken Jesu für unsere Zeit begreifbar zu machen und mögliche Rückschlüsse für die heutige christliche Theologie und Praxis ziehen zu können, erscheint es unabdingbar, sich mit dem Kontext zu beschäftigen, in dem er gelebt hat. N.T Wright (2011:57-192) stellt in seinem Einleitungsband zu seiner geplanten sechsteiligen Reihe über das Neue Testament ausführlich und sehr nachvollziehbar dar, warum eine Beschäftigung mit dem Judentum zur Zeit Jesu (der Weltanschauung, der prägenden „Storys“ und Symbole) unverzichtbar für ein adäquates Verständnis von Jesu Leben ist. Davon ausgehend werden in diesem Kapitel exklusive Verhältnisse und konkrete soziale Ausgrenzung in der Gesellschaft dargestellt, in der Jesus lebte, um im nachfolgenden Kapitel nachvollziehen zu können, welche Haltung er gegenüber diesen Prozessen bezog¹⁰⁴.

Ein unterdrücktes Volk – Wo ist Gott?

Die grundsätzliche Lebenssituation des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu war die eines Volkes unter feindseliger Fremdherrschaft und unter immensem Druck. Fremde Herrscher verboten oder behinderten die Religionsausübung und fremde Völker lebten in ihrem Land, so dass sowohl die politische als auch die religiöse Dimension (wobei gerade im Judentum diese Dimensionen kaum zu trennen sind) der jüdischen Identität nicht so, wie sie eigentlich gedacht wurde, lebbar war. Der Bundesschluss Gottes mit seinem Volk spiegelte sich nicht annähernd in der aktuellen politischen Situation Israels wieder und obwohl das Volk wieder in seinem Land lebte, entsprach das Lebensgefühl wohl eher dem des Exils (Wright 2011:207-212; Borg 1998:44-52).

Wenn aber der Glaube an ihren Gott und die Verheißungen aus der Vergangenheit noch einen Sinn machen sollten, dann musste es eine Erklärung für dieses Unheil und einen Weg zu ihrer eigentlichen Bestimmung als Gottesvolk geben. Für N. T. Wright (2011:278-282) zeigt sich in dieser Bundestreue, die sich stark auf die Vergangenheit und die Verheißungen Gottes gründet, die grundlegende Weltanschauung/Story des jüdischen Volkes, welches auf der Suche nach einem Abschluss (einem guten Ende) für die Geschichte Gottes mit ihnen

vorhanden waren, ist allerdings Konsens.

¹⁰⁴ Hier ist, analog zu den Ausführungen unter 4.2.1 nochmals wichtig zu erwähnen, dass die folgenden Beschreibungen bezüglich Ausgrenzungsprozessen im Judentum keinesfalls die jüdische Gesellschaft umfassend beschreiben, sondern sich lediglich auf bestimmte Teilbereiche fokussieren.

ist¹⁰⁵.

Ausgehend von dieser Situation stellte sich für viele Juden die Frage, was für sie zu tun ist, um ein Eingreifen des augenscheinlich derzeit distanzierenden oder verärgerten Gottes herbeizuführen. Einige Überlegungen gehen davon aus, dass der Grund für das Fernbleiben Gottes in der synkretistischen Völkervermischung Israels liegt (:282, 295-297), die seit der Landnahme in jüdischen Texten immer wieder problematisiert wurde. Insbesondere in der Zeit der Makkabäer wird deutlich, dass fremde/heidnische Einflüsse etwas Gefährliches für Israel sind und Loyalität gegenüber Gott gleichzeitig Separierung von Heiden bedeuten muss (Borg 1998:68-71). Demzufolge gab es mehrere Strömungen, die für eine strengere Separierung von Juden und Heiden eintraten, in der Hoffnung, dass Gott sich in seiner Heiligkeit seinem Volk wieder zuwenden kann, wenn es selbst nicht (mehr) von Unreinheit befleckt ist (:67-72). Sowohl dieses Verständnis von Heiligkeit/Reinheit und ihre mögliche Verschmutzung durch Unreinheit als auch die Identitätserhaltung des Judentums durch Abgrenzungsmarker („Boundary Marker“) soll auf den nächsten Seiten weiter erläutert werden, da vor dem Hintergrund dieser beiden Aspekte die zentralen sozialen Ausgrenzungserscheinungen im antiken Judentum zur Zeit Jesu nachvollziehbar werden.

Identität durch „Boundary Marker“

Seit dem babylonischen Exil drängte sich im Judentum die existenzielle Frage auf, wie die Identität des Volkes erhalten werden kann, wenn das Volk selbst nicht in Gemeinschaft in dem ihm verheißenen Land lebt und es keine Möglichkeit gibt, den Tempel als zentralen Ort des Glaubens zu besuchen (Wright 2011:288-294, 303-304). Mit dem Verlust von Tempel und Land fielen zwei der zentralen Säulen der jüdischen Identität weg und es mussten Wege gefunden werden, diese Identität zu erhalten, um den Auftrag, den Gott an sein Volk gestellt hat (Gen. 12, 1-3), ausführen zu können. Die Notwendigkeit zur Aufrechterhaltung der Identität des jüdischen Volkes wurde von vielen jüdischen Gruppen in dieser Zeit als absolut vordringliche Pflicht jedes Juden angesehen (Wright 2011:236-270). Um dies umsetzen zu können, fungierte die letzte verbliebene zentrale Säule, die Tora, als „Substitutionsmittel“ für Land und Tempel (:292-294). Aus ihr heraus wurden drei zentrale Erkennungszeichen extrahiert – Beschneidung, Sabbat und die Reinheitsgesetze – die dabei helfen sollten, die jüdische Identität zu erhalten.

¹⁰⁵ Ein großer Strang solcher Vorstellungen für ein mögliches „Zu-Ende-bringen“ der Geschichte findet sich in der jüdischen apokalyptischen Literatur (Wright 2011:357-431), welche die Erwartung auf ein Eingreifen Gottes thematisiert, in dieser Arbeit jedoch nicht weitergehend beachtet werden soll und kann.

Bemerkenswert ist, dass „alle diese Dinge [...] vom Thema des jüdischen ‚Getrenntseins‘ durchdrungen“ (:303) waren. Dadurch, dass der Thora im Zuge dieser Entwicklung das Alleinstellungsmerkmal für jüdische Identitätserhaltung zukam, erhöhte sich zwangsläufig die Vehemenz, mit der für die Einhaltung der Gebote gekämpft wurde.

Ausgehend von diesen neuen Erkenntnissen über das Judentum zur Zeit Jesu wurden weitere neue Rückschlüsse auf die neutestamentliche Theologie von Paulus, aber durchaus auch von Jesus selbst gezogen. So bezog Dunn (1990:183-205, 215-236) unter anderem die von Paulus kritisch thematisierten „works of the law“ (Gal 3, 10-14) nicht wie in lutherischer Tradition auf eine Art Werkgerechtigkeit, sondern auf diese drei Erkennungszeichen.

„Die ‚Werke der Tora‘ waren keine legalistische Leiter, auf der man hochkletterte, um sich das göttliche Wohlwollen zu verdienen. Sie waren die Kennzeichen, die man als Identitätsmerkmale trug, als Zeichen, dass man in der Gegenwart zum erwählten Volk gehörte.“ (Wright 2011:304-305)

Dunn (1990:191-194) formuliert, ausgehend von Sanders‘ Überlegungen zum Bundesnomismus (Sanders 1992:262-278), dass Paulus nicht die guten Werke kritisiert, sondern das jüdische Verständnis des exklusiven Bundes und die gezielte Ausschließung anderer durch die „works of the law“. Diese „boundary marker“, wie Dunn sie bezeichnet (Dunn 1990:72-74, 193-194), dienen gerade soziologisch gesehen dazu, die Identität einer Gruppe zu festigen, indem sie sich über diese Markierungspunkte definiert (Borg 1998:67; Bös 2008:61). Die Frage „Wer ist ein guter/rechtgläubiger Jude?“ wird also hauptsächlich an dem Umgang mit diesen „Boundary Markern“ gemessen. Die von diesem Verständnis ausgehenden Ausgrenzungsprozesse betrafen bei weitem nicht nur Heiden, sondern je nach Verständnis der jeweiligen jüdischen Untergruppe auch einige bis hin zu fast allen anderen Juden (Dunn 1990:75-77; Wright 2011:240-269; Borg 1998:72-76, 83-84). Wer sich demnach, je nach Ansicht der jeweiligen Gruppe, nicht im ausreichenden Maße um die Einhaltung der Tora (insbesondere Beschneidung, Sabbat und die Reinheitsgesetze) kümmerte, wurde anhand dieser Kriterien selbst aussortiert.

The Quest for Holiness

Eine etwas andere Herangehensweise als die der „Boundary Marker“ mit im Endeffekt ähnlichen Ergebnissen präsentiert Marcus Borg (1998). Ausgehend von dem Konflikt, in dem sich das israelitische Volk befindet, sieht er in dem Bestreben nach der Aufrichtung von Heiligkeit das zentrale jüdische Paradigma der Lebensführung (:66-68). Ausgehend

von dem Auftrag Gottes an sein Volk „Ihr sollt heilig sein; denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig“ (Lev. 19, 1-2), soll der „göttliche Samen“ rein gehalten werden und Israel ist aufgefordert, die Heiligkeit Gottes zu imitieren („imitatio Dei“). Heiligkeit wurde damals sehr streng in den Kategorien von Reinheit und möglicher Unreinheit gedacht. „Just as the holiness of God was understood to be God’s separation from all that defiles, so the holiness of Israel, living by an imitatio dei, meant separation“ (:67). Heiligkeit ist also etwas, das davor geschützt werden muss, verschmutzt/verunreinigt zu werden. Borg erklärt die damalige existenzielle Notwendigkeit der Aufrechterhaltung von Heiligkeit damit, dass die Juden ihre Identität aus der Ausübung ihrer Religion beziehen und diese wiederum durch Verschmutzung/Unreinheit in Frage gestellt wird (:81-82).

Sowohl in den Programmen der Pharisäer als auch der Essener, in denen es um eine Intensivierung der Heiligkeit geht, spielt Separierung und Absonderung eine entscheidende Rolle (:71-77). Obwohl das Ziel dieser Gruppen meist eine höhere Solidarität innerhalb des Judentums, insbesondere im Angesicht ihrer Feinde und Bedrohungen, war, führte die Intensivierung der Heiligkeit zu noch mehr Differenzierung und Abgrenzung in der jüdischen Gesellschaft selbst¹⁰⁶.

„There were the various groups themselves, each claiming to be the true Israel. Moreover, the definition of a true Jew as one who lived by an intensified form of holiness created a large group of ‘second-rank’ and outcast Jews.“ (:83-84)

Je strikter die Regeln sind, desto weniger Leute können sich daran halten und desto kleiner wird die Gruppe der verbleibenden „wahren“ Juden. Die Ausgrenzungsprozesse selbst zeigen sich sowohl in ökonomischer Hinsicht (unter anderem durch Boykotte von Geschäften, deren Besitzer sich nicht angemessen an die Reinheitsgebote halten) als auch durch sozio-emotionale Prozesse (welche weitaus wirksamer sind) (:84). So werden denjenigen Juden, welche die Gesetze nicht im ausreichenden Maße befolgen, zivile und religiöse Rechte abgesprochen, bis dahin, dass sie als Heiden angesehen und aus den Verheißungen des Bundes ausgeklammert werden.

Zusammenfassung

Wenn man die hier beschriebenen gesellschaftlichen Prozesse im Judentum zur Zeit Jesu

¹⁰⁶ Siehe hierzu auch die sehr ähnlichen Ausführungen von Miroslav Volf (1996:72-74) über Reinheit, Unreinheit und den Wunsch nach einer Welt ohne Andersartigkeit. „We want a pure world and push the ‚other‘ out of our world; we want to be pure ourselves and eject ‚otherness‘ from within ourselves. The ‘will

betrachtet, ergibt sich ein Bild von einer zumindest in Teilen zerrissenen Gesellschaft auf der Suche nach Identität und dem von einzelnen Gruppen praktizierten Lösungsweg der Identitätsgewinnung über bestimmte Gesetzesmerkmale, der soziale Ausgrenzung billigend in Kauf nimmt. Primäre Aufgabe eines „guten Juden“ ist der Schutz der Heiligkeit (insbesondere seiner persönlichen) vor der Besudelung durch Unreines (sowohl Dinge als auch Menschen). Diese Prozesse lassen eine Vielzahl von Menschen in der jüdischen Gesellschaft einsam und ausgegrenzt zurück. Durch den Sozialisierungsprozess internalisiert jeder Israelit von Geburt an, was es bedeutet, ein rechtgläubiger Jude zu sein. Dieses Bewertungsschema arbeitet nicht nur auf zwischenmenschlicher Ebene, sondern auch in der individuellen Psyche und somit der Selbstbewertung (Borg 1998:84). Durch die Intensivierungsprozesse der Heiligkeit und des Praktizierens bestimmter Vorschriften der Tora fallen eine Vielzahl von Menschen aus unterschiedlichsten Gründen hinter bestimmte gesellschaftliche Ansprüche zurück, werden in Folge dessen entfremdet und fühlen sich selbst wertlos¹⁰⁷. Dass eine gewisse Form von Identitätsgewinnung durch Differenzierung notwendig ist, wurde hier bereits diskutiert. Die entscheidende Frage ist allerdings das Maß und die Umsetzung dieser Differenzierung, die nach den in diesen Kapiteln dargestellten Ausführungen in Teilen problematische Formen annahm, weil von einigen Gruppen im Judentum, welche insbesondere bei den Ausführungen im nächsten Kapitel von Jesus adressiert werden, soziale Ausgrenzung forciert wurde.

Dies ist die gesellschaftliche Situation, auf die Jesus trifft und in der er agiert. Im nächsten Kapitel wird anhand verschiedener Beispiele von Taten und Reden Jesu aufgezeigt, wie er diese Prozesse bewertete bzw. wie er mit ihnen umging oder sie zu verändern suchte.

4.2.3 Eine „Theologie der Inklusion“ in den Evangelien

Ausgehend von bisher diskutierten Erkenntnissen bezüglich Ausgrenzungsprozessen im Judentum zur Zeit Jesu soll im Folgenden herausgearbeitet werden, wie Jesus selbst hiermit umging, das heißt, mit welchen Taten und Worten er diese Ausgrenzungen adressierte. Dies wird hier in den drei Schwerpunktthemen „Mahlgemeinschaft mit Sündern“, „offensive Heiligkeit“ und „Barmherzigkeit ersetzt Heiligkeit“ dargestellt. Ich

to purity’ contains a whole program for arranging our social worlds.” (:74)

¹⁰⁷ Wenn man hier den Begriff der Heiligkeit oder der „praktizierten Tora“ durch für die heutige Gesellschaft relevante Prozesse wie z.B. Arbeitsleistung (Wert des Einzelnen für die Gesellschaft) ersetzt, wird deutlich, wie ähnlich damals wie heute die Schicksale derer sind, die den Normen der Gesellschaft nicht folgen können (siehe Kapitel 2 dieser Arbeit).

werde dabei, ausgehend von verschiedenen Ansätzen einiger Autoren, Textstellen und Zusammenhänge aus den Evangelien diskutiert, in denen sich Jesus mit den sozialen Ausgrenzungsprozessen seiner Zeit auseinander setzte. Im Sinne einer methodologischen Klärung möchte ich an dieser Stelle nochmals deutlich machen, worum es mir hierbei geht, um auch die Auswahl der von mir benutzten Ansätze und Bibelstellen zu erklären.

Analog zu dem in dieser Arbeit verwendeten Inklusionsverständnis geht es mir vor allem darum, zu klären, inwieweit Jesus gesellschaftliche Strukturen, die Exklusion bedingen, kritisierte und dazu aufforderte diese Strukturen zu verändern, um bisher ausgegrenzten Menschen gesellschaftlichen Zugang zu ermöglichen. Inklusion bedeutet analog zu den Ausführungen in Kapitel 3.2.3 und 4.1.1 also nicht, dass keine Differenzierung vorgenommen wird. Allein schon die Kritik an Ausgrenzungsprozessen ist eine Form von Differenzierung und widerspricht einem Inklusionsverständnis, in dem es darum geht, es irgendwie allen rechtzumachen. Es ist meiner Meinung nach unwidersprochen, dass Jesus Lebensentwürfe kritisierte und auch „exklusive“ Ansprüche äußerte, wie beispielhaft im Aufruf zur Nachfolge deutlich wird (Mt. 8,19-22; 19,16-22). Differenzierung und exklusive Ansprüche sind jedoch nach dem hier skizzierten Inklusionsverständnis kein Widerspruch zu Inklusion, sondern, wie unter 3.2.3 beschrieben, im Gegenteil eine Voraussetzung für die Bekämpfung von Exklusion¹⁰⁸. Erwähnen möchte ich hier jedoch auch das Vorhandensein von biblischen Stellen, in denen bewusst zu einer Ausgrenzung von bestimmten Menschen aufgefordert wird. Im Neuen Testament bezieht sich dies vor allem auf den Umgang mit Sündern innerhalb einer Gemeinschaft. So beschreibt Jesus gegenüber seinen Jüngern den Umgang mit einem Menschen, der gesündigt hat, bis hin zu einem möglichen Ausschluss aus der Gemeinschaft (Mt. 18, 15-18). Paulus fordert von den Gläubigen in Korinth einen Kontaktabbruch mit verschiedenen Problemgruppen (Unzüchtigen, Habsüchtigen, Götzendienern, Lästerern, Trunkenbolden und Räubern) innerhalb der Gemeinde (1. Kor. 5, 9-13). Auch im Alten Testament findet sich beispielsweise in dem Konzept des „Remnant“ ein Motiv, welches in einigen prophetischen Büchern zu einer bewussten Aus- bzw. Abgrenzung aufruft (Pfaff 1996; Hausmann 1987). Eine exegetische Auseinandersetzung der Inhalte dieses Kapitels mit diesen Stellen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und wird daher nicht erfolgen. Ich möchte dies daher im Sinne einer „creative tension“ nach David Bosch hier so stehen lassen und im Folgenden der

¹⁰⁸ Obgleich der Grad zwischen notwendiger Differenzierung und sozialer Ausgrenzung sehr schmal ist. Gerade deshalb ist es aber meiner Meinung nach von immenser Bedeutung, sich diese Unterschiede bewusst zu machen und immer wieder kritisch zu hinterfragen.

Forschungsfrage dieser Arbeit weiter nachgehen, in der geklärt werden soll, inwieweit sich Worte und Taten von Jesus mit dem Konzept der Inklusion in Verbindung bringen lassen können. Gemäß dem Inklusionsverständnis dieser Arbeit stellt sich also in aller erster Linie die Frage, wer diejenigen sind, die ausgegrenzt werden und wie gesellschaftliche Strukturen¹⁰⁹ so verändert werden können, dass eine Einbeziehung dieser Personen wieder ermöglicht wird. Dies soll hier anhand von Bibelstellen und Zusammenhängen aus den Evangelien herausgearbeitet werden.

4.2.3.1 Mahlgemeinschaft mit Sündern

Jesu Mahlgemeinschaften erscheinen als ein zentrales Motiv in allen synoptischen Evangelien. So argumentiert Bolyki, hauptsächlich anhand statistischer Angaben (1998:1), dass es insgesamt zwölf Gastmahlgeschichten in den Evangelien gibt, in denen von dreißig Wundern berichtet wird. Im Lukas-Evangelium machen alleine die Tischgemeinschaften Jesu sowie seine Gastmahlgleichnisse ein Fünftel des gesamten Stoffes aus; übergreifend ist zu sehen, dass Jesu Wirken in Galiläa und in Jerusalem immer mit einem Gastmahl abgeschlossen wird (:1-2). Blomberg (2005:28-31) stellt anhand der von N.T. Wright (1996:131-133) und sehr ähnlich auch von Theißen & Merz (2001:116-120) entwickelten Kriterien zur Prüfung neutestamentlicher Texte¹¹⁰ dar, warum gerade den Texten über die Mahlgemeinschaften eine außerordentlich hohe Relevanz und Authentizität inne wohnt (ähnlich auch Borg 1998:93-94). Man könnte ausgehend von diesen Erkenntnissen argumentieren, dass die hohe Gewichtung dieser Texte dafür spricht, dass sich in ihnen eine der zentralen, vielleicht sogar die zentrale Aussage des Neuen Testaments widerspiegelt (Borg 1998:93). Das Ziel dieses Abschnittes soll sein, das dahinter liegende Motiv dieser Tischgemeinschaften darzustellen (worum ging es Jesus und warum wurde er gerade hierfür so stark kritisiert) und daraufhin mögliche Rückschlüsse auf Themen zu ziehen, die für eine theologische Einordnung von Inklusion von Relevanz sind.

¹⁰⁹ Wobei im Zusammenhang dieses Kapitels gesellschaftlich/kulturelle und religiöse Strukturen sehr eng miteinander verknüpft sind und daher auch konsequent in Verbindung gesetzt werden müssen.

¹¹⁰ N.T. Wright spricht von „criterion of double similarity and dissimilarity“. Theißen und Merz nennen es das „historische Plausibilitätskriterium“. Inhaltlich geht es bei beiden grob gesagt darum, dass ein Element der Bibel authentisch ist, wenn folgende vier Punkte erfüllt werden: 1. Es muss im jüdischen Kontext zur Zeit Jesu vorstellbar sein, aber 2. gleichzeitig das jüdische Denken in gewisser Hinsicht herausfordern/verändern. 3. Es muss von den frühen Christen aufgegriffen und umgesetzt worden sein, aber gleichzeitig 4. den späteren Kontext in signifikanter Weise verändert haben (Wright 1996:131-133; Theißen & Merz 2001:116-120).

Mahlgemeinschaften im antiken Judentum zur Zeit Jesu

Ausgehend von den in Kapitel 2 dargestellten Überlegungen soll hier kurz die Rolle der Tischgemeinschaft in der damaligen Zeit beschrieben werden.

Schon im Alten Testament hatten Mahlgemeinschaften immer einen exklusiven Charakter, der dazu diente, Grenzen zwischen bestimmten Gruppen zu ziehen (Blomberg 2005:63-64; Bolyki:197). Auch im Judentum zur Zeit Jesu, in dem wie bereits dargestellt Abgrenzung als etwas absolut Notwendiges angesehen wurde, spielten die gemeinsamen Mahlzeiten eine entscheidende Rolle, um Trennungslinien („Boundary Marker“) zu ziehen. Gerade die Reinheitsgesetze als aus der Tora abgeleitete zentrale Säule der Identität bezogen sich ja zu großen Teilen auf das Essen und wurden gerade in diesen Bereichen von bestimmten jüdischen Gruppen (wie den Pharisäern und den Essenern) noch ausgeweitet, um die Trennungslinien klarer ziehen zu können (Bolyki 1998:198-201; Borg 1998:95-96). So gibt es gerade aus dieser Zeit jüdische Literatur (unter anderem eine Abrahamsgeschichte aus dem Buch Jubiläen oder die Geschichte von Joseph und Asenath), die insbesondere zur Separierung bei Mahlzeiten aufruft und durch welche die Notwendigkeit einer Trennung betont wird (Bolyki 1998:196-198). Borg (1998:94-96) argumentiert, dass gemeinsames Essen im Judentum die (Wieder-)Herstellung der Würde der eingeladenen Person bedeutet und dass das bewusste Ausschließen von Personen eine gängige Form sozialer Kontrolle darstellt. Gleichzeitig findet sich in der damaligen Zeit die Vorstellung, dass sich in der gemeinsamen Mahlzeit die eschatologische Vision des kommenden Gottesreiches ausdrückt und dass gerade deswegen darauf geachtet werden muss, wer daran teilnehmen sollte (:95-96; Bolyki 1998:199-200). Weiterhin zeigt sich in der genauen Auswahl der „Frommen“, mit wem sie gemeinsame Mahlzeiten einnehmen, ihre Angst, durch Kontakt mit den „Unreinen“ von diesen angesteckt und selbst verunreinigt zu werden. So gibt es viele Anzeichen dafür, dass aufgepasst wurde, wo man sich einladen ließ, weil man sicher sein musste, dass der Gastgeber das Essen „rein“ zubereitete, was sich insbesondere auf die Abgabe des Zehnten für gereinigtes Tempelfleisch bezog (Borg 1998:96). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in den gemeinsamen Mahlzeiten wohl ein zentraler sozialer Ausgrenzungspunkt der damaligen Zeit zu finden war und demzufolge auf die Einhaltung der darin ersichtlichen Grenzen besonderer Wert gelegt wurde.

Jesu Mahlgemeinschaften

Mit dem nun vorhandenen Hintergrundwissen werden beispielhaft einige der zentralen

biblischen Stellen diskutiert, in denen Jesus Mahlgemeinschaften praktiziert – und auch solche, in denen er mit Gleichnissen die Bedeutung der Mahlgemeinschaften erklärt. In Anbetracht des Umfangs dieser Arbeit muss sich hier auf wenige Stellen beschränkt werden. Eine umfassendere Behandlung findet sich bei Bolyki (1998:68-176) und Blomberg (2005:97-163), deren Ergebnisse hier aber berücksichtigt werden.

Bibeltext ¹¹¹	Zentrale Motive/Aussagen
Markus 2, 15-17 (Lk. 5,27-33; Mt. 9, 9-13): Die Berufung des Levi	
Und es geschieht, dass er in seinem Hause zu Tisch lag, und viele Zöllner und Sünder lagen mit Jesus und seinen Jüngern zu Tisch, denn es waren viele, und sie folgten ihm nach. Und als die Schriftgelehrten und Pharisäer ihn mit den Sündern und Zöllnern essen sahen, sagten sie zu seinen Jüngern: Mit den Zöllnern und Sündern isst er? Und Jesus hörte es und spricht zu ihnen: Nicht die Starken brauchen einen Arzt, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder.	<ul style="list-style-type: none"> • Intimität/Solidarität mit Ausgeschlossenen • Kontakt/Berührung ist Bedingung für mögliche Transformation von Kranken • Jesus verlangt keine Vorbedingung -Reinigung des Unreinen vor Kontakt (Borg 1998:102-103; Blomberg 2005:98-103; Bolyki 1998:106-109)
Lukas 19, 7-10: Das Festmahl bei Zachäus dem Oberzöllner	
Und als sie es sahen, murrten alle und sagten: Er ist eingekehrt, um bei einem sündigen Mann zu herbergen. Zachäus aber stand und sprach zu dem Herrn: Siehe, Herr, die Hälfte meiner Güter gebe ich den Armen, und wenn ich von jemand etwas durch falsche Anklage genommen habe, so erstatte ich es vierfach. Jesus aber sprach zu ihm: Heute ist diesem Haus Heil widerfahren, weil auch er ein Sohn Abrahams ist; denn der Sohn des Menschen ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist.	<ul style="list-style-type: none"> • Intimität/Solidarität mit Ausgeschlossenen • Bestätigung/Zuspruch der Bundeszugehörigkeit für/an Zachäus • Auftrag Jesu ist die Suche/ Wiederherstellung (Borg 1998:103-104; Blomberg 2005:151-157; Bolyki 1998:109-112)
Lukas 15, 1-32: Gleichnisse vom „Verlorenen“ als Reaktion auf Kritik an den Mahlgemeinschaften	
1-2: Es nahten sich aber zu ihm alle Zöllner und Sünder, ihn zu hören; und die Pharisäer und die Schriftgelehrten murrten und sprachen: Dieser nimmt Sünder auf und isst mit ihnen. 4-10: verlorenes Schaf und verlorene Münze Freut euch mit mir! Denn ich habe mein Schaf /Drachme gefunden, das/die verloren war. (6+10) 11-32: verlorener Sohn Der Vater aber sprach zu seinen Sklaven: Bringt schnell das beste Gewand heraus und zieht es ihm an und tut einen	<ul style="list-style-type: none"> • Freude über die Rückkehr des „Verlorenen“ als Versinnbildlichung von Gottes eigentlichem Plans für das Volk und gleichzeitig Kritik am bestehenden Ausgrenzungssystem • Der komplett Verunreinigte - „mein Sohn war tot“ - kann wieder aufgenommen werden (Borg 1998:104-107; Blomberg 2005:149-151; Bolyki

¹¹¹ Sämtliche in dieser Arbeit verwendeten Bibelzitate sind der Elberfelder Bibel aus 2006 entnommen.

Ring an seine Hand und Sandalen an seine Füße; und bringt das gemästete Kalb her und schlachtet es, und lasst uns essen und fröhlich sein! Denn dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden, war verloren und ist gefunden worden. Und sie fingen an, fröhlich zu sein. (22-24)	1998:78-80)
---	-------------

In Anbetracht der bereits diskutierten zentralen Bedeutung von Tischgemeinschaften im Leben Jesu stellt sich anhand dieser Texte die Frage, welche Bedeutung er selbst diesen zuwies bzw. was er damit verdeutlichen wollte oder zu verändern suchte. Hierfür ist es wichtig zu klären, wer die Menschen waren, mit denen er Mahlgemeinschaft hielt bzw. die als Adressaten für seine Gleichnisse in Frage kamen. Die Menschen, denen sich Jesus hier zuwendet, können grob in die Kategorien *Sünder* und *Zöllner* eingeordnet werden, wobei gerade der Begriff *Sünder* kein feststehender Terminus ist und viele Bedeutungen haben kann (Borg 1998:98-99, Dunn 2003:526-528; Volf 1996:72)¹¹². Um eine bessere Zuordnung treffen zu können, beschreibt Borg zwei mögliche Dimensionen, die diesen Gruppen zugrunde liegen. Demnach geht es beim Begriff des Sünders eher um eine interne Kritik gegen Juden, die sich (in den Augen der Kritiker) nicht wie solche verhalten und demnach ausgegrenzt werden müssen (Dunn 2003:528-532)¹¹³: „They did not accept in practice the Pharisaic program of holiness for Israel and could not be trusted with regard to tithing and cleanness“ (Borg 1998:99). Bei der Personengruppe der Zöllner wird dagegen eher die Kontaktaufnahme und Kollaboration mit Heiden kritisiert. Hier entsteht in den Augen der Kritiker eine ständige Verletzung der notwendigen Separierung und dadurch auch eine immer wiederkehrende Verunreinigung (:99-100; Dunn 2003:532-534). Beide Gruppen stellen nach unseren bisherigen Ergebnissen diejenigen dar, die am massivsten von möglicher sozialer Ausgrenzung betroffen waren und daher am Rande oder sogar außerhalb der Gesellschaft standen.

Was Jesus mit diesen Tischgemeinschaften bewirkte, war weit mehr als nur eine auf das einzelne Individuum zielende Zuwendung – was auch die massive Kritik, die besonders rund um seine Tischgemeinschaften formuliert wurde, nahe legt (Mk 2,16; Mt. 11,19; Lk.

¹¹² Hier muss insbesondere darauf hingewiesen werden, dass der Begriff *Sünder* in der damaligen Zeit einen völlig anderen Klang hatte als in der Gegenwart. Während es heute im christlichen Bewusstsein verankert ist, dass wir alle Sünder sind und der Erlösung bedürfen, war es damals ein Begriff, der Menschen als Ausgeschlossene, „almost untouchables“ bezeichnete (Borg 1998:98).

¹¹³ Eingeschlossen sind hier unter anderem auch Personengruppen wie Prostituierte, die sich fernab der moralischen Vorstellungen der damaligen Gesellschaft bewegten (Mt. 21, 31-32; Blomberg 2005:120-122; Borg 1998:99)

7,39; Lk. 15,2; Lk. 19,7). Jesus hinterfragte mit dieser Nähe und Solidarität zu Sündern und Zöllnern das zentrale Paradigma des damaligen jüdischen Lebens, ersetzte es durch ein neues und brachte damit in den Augen seiner Kritiker das ganze Reformprogramm zur möglichen Rettung Israels in Gefahr (Borg 1998:100-101)¹¹⁴. Ausgehend von den in der obigen Tabelle beschriebenen Motiven und Aussagen soll dies an drei Punkten zusammenfassend deutlich gemacht werden.

- Solidarität gegen Ausgrenzung:

(Intimität/Solidarität mit Ausgeschlossenen; Bestätigung/Zuspruch der Bundeszugehörigkeit für/an Zachäus)

Jesus stellt sich auf die Seite derer, die keinen festen Platz in der Gesellschaft haben. Er erweist ihnen Achtung, gibt ihnen so einen Teil ihrer Würde zurück und eröffnet ihnen einen neuen Lebensweg in Gemeinschaft („Folge mir nach“). In den Augen der Kritiker Jesu ist jedoch gerade diese Ausgrenzung, die Jesus aufzuheben droht, ein unabdingbarer Baustein im notwendigen Reformprogramm für Israel.

- Das Verlorene/Unreine soll wiederhergestellt werden:

(Auftrag Jesu ist die Suche/Wiederherstellung; Freude über die Rückkehr des „Verlorenen“ als Versinnbildlichung vom Gottes eigentlichem Plan für das Volk und gleichzeitig Kritik am bestehenden Ausgrenzungssystem)

Jesus sieht seinen Auftrag nicht darin, Heiligkeit zu perfektionieren bzw. das Gute noch besser zu machen. Sein Auftrag ist die Wiederherstellung, die alle Ebenen des menschlichen Seins umfasst (individuell: Vergebung der Sünden/neues Mensch-Sein, gesellschaftlich: Wiedereinbeziehung in Gemeinschaft)¹¹⁵. Er fordert seine Zeitgenossen dazu auf, sich über stattfindende Wiederherstellung zu freuen statt auf die Einhaltung von Separierung zu achten. Hier steht er im Gegensatz zu vielen Bemühungen seiner Zeit, die ihr Ziel gerade darin sehen, sich auf einen kleinen Kreis von „Heiligen“ zu begrenzen und sich von allen „Unheiligen“ soweit wie möglich zu distanzieren.

¹¹⁴ Farmer (1967:103) und Perrin (1972:113-114) gehen sogar davon aus, dass allein die Tischgemeinschaft mit Sündern genug Grund für einige der religiösen Anführer Israels war, Jesus von den Römern umbringen zu lassen.

¹¹⁵ Man könnte hier auch anmerken, dass sowohl die individuelle als auch die gesellschaftliche Ebene nicht separat voneinander wiederhergestellt werden können, ohne dass die vorhandene defizitäre Seite die positive Entwicklung der Wiederhergestellten wieder zunichte macht. Für eine nachhaltige Transformation des Habitus ist eine umfassende Veränderung und Einübung in einem konkreten gesellschaftlichen Kontext notwendig (Portele 1985:307-312).

- Das Heilige muss nicht geschützt werden, sondern heilt das Unreine:

(Kontakt/Berührung ist Bedingung für mögliche Transformation von Kranken; Jesus verlangt keine Vorbedingung - Reinigung des Unreinen erfolgt vor Kontakt; der komplett Verunreinigte - „mein Sohn war tot“ - kann wieder aufgenommen werden)

Jesus zeigt deutlich, dass er keine Angst davor hat, von der „Unreinheit“ anderer Menschen „infiziert“ zu werden. Im Gegenteil eröffnet er sogar Räume, in denen seine Heiligkeit andere „infizieren“ kann. Blomberg (2005:167-168) spricht hier von einer „contagious holiness“ die im diametralen Gegensatz zum damaligen Heiligkeitsverständnis im Judentum steht und dieses massiv in Frage stellt.

In den folgenden beiden Abschnitten sollen die bei den Tischgemeinschaften herausgearbeiteten zentralen Motive und Aussagen Jesu auf eine breitere Basis gestellt werden. Durch die Kategorien „offensive Heiligkeit“ und „Barmherzigkeit ersetzt Heiligkeit“, welche die hier diskutierten Ergebnisse aufgreifen und weiterführen sollen, kann nachvollzogen werden, woraufhin Jesus die damalige Gesellschaft umgestalten wollte und worin, zumindest soziologisch gesehen, sein zentrales Anliegen bestand.

4.2.3.2 Offensive Heiligkeit

Wie sich schon in den Mahlgemeinschaften Jesu mit Sündern zeigt, durchbricht Jesus programmatisch die damaligen Grenzen zwischen Rein und Unrein, wobei diese Grenzüberschreitungen auch über die Mahlgemeinschaften hinausgehen. Im Folgenden werden einige solcher Bibelstellen diskutiert und abschließend ein Einblick in das von Klaus Berger (1988) geprägte Konzept der offensiven Heiligkeit und seine Bedeutung für die Fragestellung dieser Arbeit gegeben.

„Da ist nichts, was von außerhalb des Menschen in ihn hineingeht, das ihn verunreinigen kann“ (Mk. 7, 15-16)

Dieser Aussage von Jesus geht die Anfrage einiger Pharisäer voraus, warum die Jünger sich nicht vor dem Essen die Hände reinigen (Mk. 7, 1-5). Diese Sitte hatte damals keine hygienischen, sondern kultische Gründe und ist einzuordnen in eine Reihe von Heiligkeits- und Reinheitsvorschriften, welche die Pharisäer auf das alltägliche Leben ausgeweitet hatten (Bolyki 1998:168-169; Schröter 2006:177-178; Borg 1998:110-111). Die Aussage Jesu ist, gerade in ihrer Heftigkeit (Mk. 7, 7-13), zu verstehen als eine Kritik gegenüber dieser Ausdehnung von eigentlich priesterlichen Vorschriften auf das Alltagsleben aller

Israeliten. Desweiteren zeigt sich in ihr ein komplett anderes Verständnis von Heiligkeit als das der Pharisäer (Berger 1988:243-244; Borg 1998:111-112). Jesus widerspricht demnach grundlegend der Vorstellung, dass Heiligkeit durch Separierung erreicht werden kann – und somit der zentralen Aussage und Bestrebung vieler Juden in der bereits skizzierten „Quest for Holiness“. Heiligkeit ist also nach Jesu Verständnis nichts Schutzbedürftiges und läuft daher keineswegs Gefahr, durch äußere Faktoren verunreinigt zu werden (Wink 2011:38).

Das Unreine wird durch Berührung mit der Heiligkeit rein (Mk. 1, 40-44 + 5, 25-29; Lk. 19, 1-10)

In der Heilung von Kranken (insbesondere von solchen mit hochinfektiösen Krankheiten wie Lepra) wird das Paradigma der ansteckenden Heiligkeit sehr plastisch. Hier zeigt sich beispielhaft, dass nicht die Heiligkeit/Reinheit in Gefahr steht, von der Unreinheit angesteckt zu werden, sondern dass die Heiligkeit das Unreine wieder rein macht, was eine komplette Umkehrung der damaligen Vorstellung von Heiligkeit ist (Berger 1988:246-247; Wink 2011:39). Dies bezieht sich allerdings nicht nur auf Krankheiten, sondern kann auch symbolisch auf andere Bereiche der „Unreinheit“ ausgedehnt werden. Das zentrale Thema bleibt, dass die Heiligkeit von Jesus nicht vor dem Unreinen geschützt werden muss, sondern dass, wenn sie unreine Bereiche berührt, diese geheilt werden können. Dies äußert sich dann sowohl in der Gesundung von körperlich kranken Menschen (Mk, 1,40-44 + 5,25-29) als auch in der Umkehr und Lebensveränderung (Lk, 19, 1-10).

Heiligung des ungläubigen Mannes durch seine Frau (1. Kor. 7,12-14)

Paulus greift hier direkt den Umgang Jesu mit Reinheit/Heiligkeit auf und formuliert die Heiligung des ungläubigen Partners durch den Gläubigen. Dies ist eine im damaligen jüdischen Verständnis höchst provokante Aussage, da, wie in Kapitel 2 bereits beschrieben, gerade in den Mischehen eines der größten Probleme der damaligen Zeit und der Grund für den Niedergang Israels gesehen wurde. Nach diesem Verständnis verunreinigen die fremden Einflüsse das heilige Israel, woraufhin Gott sich von seinem unreinen Volk zurückzieht. In der paulinischen Aussage finden wir den genauen Gegensatz dieses Heiligkeitsverständnisses. Heiligkeit ist eine aktive Kraft, welche die Unreinheit besiegt (Berger 1988:241-242).

Ausgehend von solchen Erkenntnissen fasst Klaus Berger das Konzept der offensiven

Heiligkeit/Reinheit wie folgt zusammen:

„Unter ‚offensiver Reinheit/Heiligkeit‘ verstehe ich eine Reinheit/Heiligkeit, die nicht durch Unreinheit verletzt und bedroht wird, die nicht eine passive Qualität ist, die es nur zu bewahren gilt, die immer nur geschützt werden muss und befleckbar ist. Sondern offensive Reinheit/Heiligkeit ist im Gegenteil eine Reinheit, die sich von ihrem Träger aus verbreitet, die ‚ansteckend‘ ist, die Unreines rein machen kann, die sich ausbreitet und die expansiv ist, damit auch missionarisch und universalistisch. Sie ist etwas Dynamisches, in jedem Falle Siegreiches, das bei Berührung alle Unreinheit vertreibt und nicht etwa durch sie bedroht wird. Diese Reinheit/Heiligkeit wirkt so, wie früher Unreinheit wirkte. Die Machtverhältnisse sind jetzt und hier umgekehrt worden.“ (Berger 1988:240)

Diese Heiligkeit wird, wie wir gerade bei Jesus sehen, nicht theoretisch vermittelt, sondern setzt sich durch direkten Kontakt (Berührung, Essen, Freundschaft, Nachfolge, Beziehung) durch (:247). Wir erkennen in dieser offensiven Heiligkeit Jesu neues Paradigma für die Welt, das sich auf direktem Konfrontationskurs mit dem vorherrschenden jüdischen Paradigma der „Quest for Holiness“ befindet. In Jesu neuem Paradigma besteht der Auftrag darin, Grenzen niederzureißen, damit sich Heiligkeit ausbreiten kann. Im damaligen jüdischen Paradigma besteht der Auftrag darin, Grenzen zu errichten, um die vorhandene Heiligkeit zu schützen bzw. vom Rest der Welt zu trennen. Jesu Paradigma spiegelt den Auftrag zur Einbeziehung der „anderen“¹¹⁶, damit sich Heilung und Heiligkeit durchsetzen kann; das vorherrschende Paradigma in Israel zur Zeit Jesu spiegelt den Auftrag zur Separierung und Ausgrenzung anderer. Genau an diesem Punkt erkennt man, in welcher Dimension der Konflikt zwischen Jesus und einigen seiner Zeitgenossen bestand und welche weitreichende Folgen er hatte. Das Problem der Pharisäer war demnach nicht ihre Leistungsgerechtigkeit, sondern dass sie „Jesu Öffnung zu den Sündern und Unreinen hin nicht nachvollziehen“ (Berger 1988:250) konnten. Durch dieses neue Verständnis von Heiligkeit entsteht ein völlig neues Bild; im Prinzip bricht sogar eine völlig neue Weltanschauung mit eschatologischen Ausmaßen durch, in welcher sich, wie auch später in der Auferstehung, der Sieg Gottes in der Welt spiegelt (Berger 1988:247; Borg 1998:149-151; Schröter 2006:180-182).

4.2.3.3 Barmherzigkeit ersetzt Heiligkeit

Es ist nach den bisherigen Erkenntnissen dieser Arbeit deutlich zu sehen, dass Jesus das zu

¹¹⁶ Eine inhaltliche Definierung und Weiterführung der Gedanken zum Thema „Kirche/Theologie und andere“ finden sich u.a. bei D. Bonhoeffer (Bonhoeffer 1994; Ebeling 2009), D. Bosch (2009:368-389), Theo Sundermeier (1997) oder M. Volf (1996:16-20) und wird in Kapitel 5 dieser Arbeit ausführlicher behandelt.

seiner Zeit präsente Paradigma des Judentums, die „Quest for Holiness“, kritisiert und hinterfragt. Gleichzeitig bemerken wir, dass viele seiner Gleichnisse und Taten darauf hindeuten, dass er ein neues Paradigma in Kraft setzen will, das in der Welt „Reich Gottes“ entstehen lässt. Das Konzept der „offensiven Heiligkeit“ zeigt auf, in welche Richtung dieses neue Paradigma weist. Dies soll an dieser Stelle weiter vertieft und mit Leben gefüllt werden.

Der Frage nachgehend, woraufhin Jesus das alte Paradigma der Heiligkeit umgestalten will, stößt Marcus Borg auf das Paradigma „Compassion“ (1998:135-155), was ins Deutsche wohl inhaltlich am passendsten mit „Barmherzigkeit“ zu übersetzen ist¹¹⁷. Ausgehend von zwei Stellen im Matthäusevangelium (Mt. 9,13; 12,7), in denen Jesus jeweils auf Hosea 6,6 Bezug nimmt: „Ich will Barmherzigkeit und nicht Schlachtopfer“ (Mt. 9,13), wird dieses neue Paradigma erstmals deutlich (:136). Sowohl in Mt. 9,9-14, wo es um die in dieser Arbeit bereits diskutierte Kritik an den Tischgemeinschaften mit Sündern geht, als auch in Mt.12,1-8, wo Kritik an der Nichteinhaltung des Sabbats¹¹⁸ geäußert wird, findet die Diskussion innerhalb zweier zentraler Themenbereiche des alten Paradigmas der Heiligkeit statt. Jesus antwortet also auf die im Paradigma der Heiligkeit geäußerte Kritik an seinen Handlungen mit dem Wunsch nach Barmherzigkeit und schließt in Mt. 12, 7 an: „Wenn ihr aber erkannt hättet, was das heißt: ‚Ich will Barmherzigkeit und nicht Schlachtopfer‘, so würdet ihr die Schuldlosen nicht verurteilt haben“, worin nochmals die Kritik Jesu an den bereits beschriebenen Ausgrenzungsprozessen im Judentum auf der Basis des Paradigmas der Heiligkeit deutlich wird. Nachfolgend soll dies anhand einiger Bibelstellen verdeutlicht werden.

Der barmherzige Samariter (Lk. 10, 25-37)

In diesem Gleichnis stehen „rechtgläubige“ Juden (die beiden Männer, die zuerst vorbeikommen) vor dem völlig berechtigten Dilemma, welches Gebot sie als relevanter betrachten sollen, das der rituellen Reinheit und Heiligkeit oder den Auftrag zur Nächstenliebe (Borg 1998:118). Die Beantwortung dieser Frage war vermutlich in den Ohren der damaligen Hörer wesentlich umstrittener als es für die heutige Zeit erscheint.

¹¹⁷ Borg ändert in der zweiten Auflage seines Buches den Begriff von „Mercy“ in „Compassion“, um dadurch eine bestimmte Definition des neuen Paradigmas deutlich zu machen, die im Deutschen am ehesten durch das Wort Barmherzigkeit widerspiegelt werden kann (Borg 1998:16-17). Auch die von Borg zitierten Bibelstellen, die das neue Paradigma verdeutlichen, übersetzen meist mit dem Begriff Barmherzigkeit (Lk. 6,36; 10,37; Mt. 9,13; 12,7).

¹¹⁸ Zum Einbezug der Sabbatgebote in die „Quest for Holiness“ siehe Borg Kapitel 6 (1998:156-173).

Indem der Priester und der Levit an dem Mann vorbeigehen, erfüllen sie nämlich gerade die Tora und damit ihren Auftrag, heilige Gemeinschaft zu sein (:119). Es geht hier also um weit mehr als „nur“ um Nächstenliebe, sondern gerade um die Frage der Gewichtung von Heiligkeit und Barmherzigkeit und demnach um das Paradigma, unter dem das Volk Israel lebt.

Der Pharisäer und der Zöllner (Lk. 18, 9-14)

Die Zentralität dieses Gleichnisses für die Fragestellung nach dem vorherrschenden Paradigma zeigt sich in dem Gegensatzpaar des gerechten/heiligen Pharisäers und des ausgeschlossenen Zöllners. Im Gegensatz zu der landläufig häufig anzutreffenden Interpretation dieses Gleichnisses als Kritik an der Selbstgerechtigkeit des Pharisäers argumentiert Borg (1998:120-122), dass das Gebet des Pharisäers in den Ohren der damaligen Hörer keinesfalls eine Negativschablone für Selbstgerechtigkeit war, sondern eher als gerechtfertigtes, übliches Dankgebet angesehen wurde. Borg geht davon aus, dass der springende Punkt die Trennung zwischen ihm und den „anderen“ ist, was gerade die vom Pharisäer aufgezählten Werke – Fasten und den Zehnten geben – als klassische „Boundary Marker“ nahe legen (:121-122). Der Pharisäer ist also nicht arrogant, sondern nur besonders fromm, und die Kritik Jesu richtet sich nicht gegen die guten Werke, sondern gegen eine davon ausgehende Ausgrenzung anderer, also ihr Programm zur Heiligkeit (:122). Das, was von Gott gefordert ist, ist demnach keine Ausweitung der Heiligkeit, sondern die Inanspruchnahme von Barmherzigkeit/Gnade: „Gott sei mir Sünder gnädig“ (Lk. 18,13).

Kritik an Israels Präservierungsprogramm

Wir finden in den Evangelien eine Vielzahl von Stellen, in denen Jesus, meist im Rahmen von Gleichnissen, reine Präservierung bzw. fehlende Produktivität kritisiert. So geht es um einen Feigenbaum ohne Früchte (Mk. 11, 12-14); um Winzer, die nicht produzieren, sondern für sich behalten (Mk. 12, 1-9); Salz und Licht, die nicht salzen und nicht leuchten (Mt. 5,13-16); einen faulen Knecht, der in der Abwesenheit seines Herrn nicht arbeitet (Mt. 24, 45-51); Diener, die das Geld ihres Herrn nicht vermehren (Mt. 25,14-30). Borg argumentiert, dass es bei der diesbezüglichen Kritik Jesu um Israels Nichterfüllung ihres eigentlichen göttlichen Auftrages geht (Borg 1998:132-134). Das durch diese Gleichnisse angesprochene Problem ist, dass Israel der Ausbreitung des Göttlichen in der Welt durch seine Trennungspolitik im Wege steht. Die Aussage für die Hörer ist: Euer Kurs ist falsch

und nicht von dem bestimmt, was Gott eigentlich von euch fordert.

Bergpredigt (Mt. 5, 38-48; Lk. 6, 27-36)

Jesus spricht hier im Kontext einer großen Rede, in der es in vielerlei Hinsicht um ein neues Paradigma/eine neue Gestalt des Lebens in der Welt geht, sehr konkret über die Ersetzung des Paradigmas der Heiligkeit durch das der Barmherzigkeit (Borg 1998:139-142). In Lk. 6,36 „Seid nun barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist!“ greift er Lev. 19,2 „Ihr sollt heilig sein; denn ich, der HERR, euer Gott, bin heilig“ auf und ersetzt im Rahmen dieses Auftrages zur Imitatio Dei Heiligkeit durch Barmherzigkeit. Es wird deutlich, dass Imitatio Dei, so wie Jesus sie fordert, nicht in der Ausweitung von Heiligkeit (wie sie von den Juden der damaligen Zeit verstanden wurde) besteht, sondern in der Ausübung von Barmherzigkeit, was noch einmal durch den Nachsatz in Lk. 6,37 verstärkt wird: „Und richtet nicht, und ihr werdet nicht gerichtet werden; und verurteilt nicht, und ihr werdet nicht verurteilt werden.“ (:142).

Die entscheidende Veränderung in dieser Transformation von Heiligkeit zur Barmherzigkeit wird anhand des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter und besonders in der Frage deutlich, wer nun der Nächste ist, dem man Gutes angedeihen lässt. Im „alten“ Paradigma der Heiligkeit ist es völlig eindeutig, dass der Nächste ausschließlich im eigenen Bund zu finden ist und so aus dem „Liebe deinen Nächsten!“ ein „Liebe deinen Landsmann!“ wird (:141). Genau hier scheint Jesus massiv darauf bedacht zu sein, den Blick zu weiten – der Auftrag zur Feindesliebe steht beispielhaft für den Auftrag zur Ausweitung des göttlichen Auftrages auf diejenigen, die „anders“ sind, Menschen wie Heiden und Sünder (:142-143).

„Jesus' understanding of God as compassionate implied showing compassion to those outside of the covenant and to those considered to have forfeit their status within the covenant (the outcast)“ (:145)

In diesem neuen Paradigma wird Ausgrenzung durch Annahme, Separation durch Beziehung ersetzt. Jesus ruft auf, einen neuen Lebensstil zu ergreifen, der von annehmender Barmherzigkeit und nicht von ausgrenzender Heiligkeit bestimmt ist.

4.2.4 Zusammenfassung

Der Jesus, der sich uns präsentiert, wenn wir seine Reden und sein Handeln unter Einbeziehung kultureller Ausgrenzungsprozesse der damaligen Zeit betrachten, ermöglicht

ein facettenreicheres Bild, das in Teilen auch eine veränderte/neue Theologie konstituiert. Ausgehend von diesem Blickwinkel finden wir in den ausgewählten Bibelstellen einen Jesus, dessen Bemühungen um eine Einbeziehung von Ausgeschlossenen und eine Ausweitung des göttlichen Auftrages, weit über die Grenzen des jüdischen Bundes hinaus, sich wie ein roter Faden durch sein Leben zieht. Das, was Jesus am massivsten anprangert, ist die Errichtung von Grenzen sowohl innerhalb des Judentums als auch nach außen gegenüber den „Heiden“ - da diese verhindern, dass sich Gottes „offensive Heiligkeit“ ausbreiten und die Welt „infizieren“ kann.

Die Frage, die sich nun im Rahmen dieser Arbeit stellt, ist, inwieweit das, was Jesus in der damaligen Gesellschaft kritisiert, heutiger Exklusion nahe kommt und vor allem, ob das hier beschriebene von ihm neu aufgerichtete Paradigma im Sinne von Inklusion verstanden werden kann. In einer sehr vereinfachten Definition von Exklusion und Inklusion im Sinne von Ausschluss und Einbeziehung wäre die Antwort auf die Frage nach den Ausführungen in diesem Kapitel meines Erachtens klar. Jesus kritisiert gesellschaftliche Ausgrenzung massiv, stellt sich auf die Seite der Ausgeschlossenen und versucht gesellschaftliche Einbeziehung wieder möglich zu machen; er kämpft also für Inklusion. Ausgehend von der diesbezüglichen Forschungsfrage dieser Masterarbeit: „Es gibt einen biblisch-theologisch ableitbaren Auftrag für die Kirche, sich mit dem gesellschaftlichen Problem der Exklusion zu beschäftigen und für eine Einbeziehung von Ausgeschlossenen einzutreten“, könnte man also folgern, dass der biblische Befund bezüglich eines Eintretens gegen Exklusion und für eine Einbeziehung von Ausgeschlossenen eindeutig ist. Die hiervon ausgehende und für diese Arbeit vielleicht noch wichtigere Frage ist allerdings, ob Jesu Handeln als ein inklusives Handeln im Sinne des Inklusionsverständnisses dieser Arbeit verstanden werden kann. Entspricht also das von Jesus aufgerichtete Paradigma, mit dem er gegen exklusive Verhältnisse in seiner Zeit kämpft, demjenigen für Inklusion? Um dieser Frage nachzugehen, werde ich im Folgenden die Ergebnisse dieses Kapitels mit dem in dieser Arbeit getroffenen Inklusionsverständnis vergleichen und entsprechende Rückschlüsse ziehen. Gegliedert wird dies über die zusammenfassenden Überschriften des Inklusionsverständnisses dieser Arbeit (Kapitel 3.2.4).

Inklusion ist Kritik an Exklusionsprozessen und der Beginn eines neuen inklusiven Gesellschaftsentwurfes

Die Exklusionsprozesse in der heutigen Zeit und diejenigen im Judentum zur Zeit Jesu sind

in gewisser Hinsicht sehr ähnlich. Bei beiden geht es darum, dass bestimmte gesellschaftliche Erwartungshaltungen¹¹⁹ an einzelne gestellt werden, diese bei deren Bewältigung scheitern und demzufolge ausgegrenzt werden. Die Frage, die sich sowohl heute wie auch im Judentum in der Zeit Jesu stellt, ist, wie mit den Mitgliedern der Gesellschaft umgegangen werden soll, die sich – aus welchen Gründen auch immer – nicht an diese Vorgaben halten. Ist die Antwort Druck und Ausgrenzung (heute unter anderem Hartz-IV-Gesetze; im Judentum gesellschaftliche Ächtung) oder besteht sie darin, Gesellschaft neu zu denken?

In Kapitel 3 wurde festgehalten, dass eine Veränderung von den heutigen exklusiven Prozessen letztendlich nur möglich ist, wenn sich die gesellschaftliche Erwartungshaltung ändert. Die Umsetzung von Inklusion beginnt also im Denken bzw. in der gesellschaftlichen und individuellen Konstruktion der Wirklichkeit. In Kapitel 4 wurde deutlich, dass Jesus mit seinen Gleichnissen und Handlungen gerade solche festgelegten Denkschemata und Wirklichkeitskonstruktionen in Frage stellte und darum bemüht war, neue aufzurichten. „Ist der gesellschaftliche Entwurf, den du verteidigst, wirklich der Gesellschaftsentwurf Gottes?“ - so könnte eine seiner Fragen an seine Zeitgenossen gelautet haben. Es bleibt also festzuhalten, dass sowohl die unterschiedlichen Exklusionsprozesse eine hohe Ähnlichkeit aufweisen, als auch dass Ziel und Methode von Jesus und Inklusion, wie sie hier verstanden werden, eine hohe Übereinstimmungen aufweisen.

Inklusion ist Wertung von Heterogenität und „Andersartigkeit“ als etwas Positives

Ein entscheidender Paradigmenwechsel in dem in dieser Arbeit unter 3. dargestellten Inklusionsverständnis ist, dass ausgegrenzte Menschen nicht über ihre Defizite definiert werden, sondern dass man die Chancen ihrer Andersartigkeit erkennt. Inklusion beschreibt also nie einen Hilfeprozess für andere, sondern immer mit den Anderen und ihren Stärken und kann sich nur dort durchsetzen, wo Hilfe im Sinne von Empowerment (Schwalb & Theunissen 2009) geleistet wird. Bedingung für Hilfeleistung im Sinne von Inklusion ist also immer direkter Kontakt. So wird als Maßnahme für eine Umsetzung von Inklusion hier auch vor allem die Bildung von heterogenen Gruppen und Erlebnisräumen diskutiert, in denen Begegnung mit „Anderen“ möglich ist. Dies ist die Voraussetzung dafür,

¹¹⁹ Beide Erwartungshaltungen sind sogar geprägt vom Leistungsdenken, wobei es in der heutigen Gesellschaft mehr um Leistung im wirtschaftlichen Sinn und im Judentum mehr im Sinne einer religiösen Praxis geht.

Ressourcen und Fähigkeiten von einem „Anderen“ kennen zu lernen und ihn nicht nur über seine (ihm teilweise gesellschaftlich anetikettierten) Defizite zu definieren.

Bei den in diesem Kapitel beschriebenen Tischgemeinschaften von Jesus passiert genau das. Es entstehen heterogene Erlebnisräume, in denen der Sünder oder Zöllner nicht mehr über seine Defizite definiert wird. Es kommt zu einem Raum der Würde, aus dem heraus gesellschaftliche Einbeziehung wieder möglich wird. Auch die Abschnitte über offensive Heiligkeit und den Paradigmenwechsel von Heiligkeit zu Barmherzigkeit verdeutlichen die Relevanz konkreter Begegnung. Es braucht direkte Berührung und Kontakt und keine Abgrenzung, um Veränderung möglich zu machen. Das Konzept der offensiven Heiligkeit setzt z.B. eine Konstruktion des Anderen voraus, die beinhaltet, dass auch er Träger dieser Heiligkeit sein kann und schaut so zwangsläufig nicht auf seine Defizite, sondern auf seine Ressourcen. Das Konzept der Barmherzigkeit konstruiert den „Anderen“ nicht in einer Abgrenzung (wie das der Heiligkeit), sondern will ihn als „Nächsten“ erkennen und ihm begegnen. Auch hier finden sich also deutliche Überschneidungspunkte zu Inhalten des Inklusionskonzepts. Das, was sowohl mit dem Inklusionskonzept als auch im hier beschriebenen Handeln von Jesus kritisiert wird, sind „verfestigte Entfremdungsstrukturen“ (Stein 2010:11), die zu einer defizitären Konstruktion von Menschen führen. Die Bezugspunkte dieser Entfremdungsstrukturen sind im Inklusionskonzept z.B. die Schule und die Arbeitswelt, während sich Jesus auf ausgrenzende Frömmigkeitsformen und das Heiligkeitsverständnis sowie den Bundesnomismus bezieht. Die Methode und das Ziel sind allerdings sehr ähnlich, indem Entfremdungsstrukturen hinterfragt und Ansätze entwickelt werden, die wieder Einbeziehung und Begegnung und so eine positive Konstruktion des „Anderen“ ermöglichen.

Inklusion ist Umbau gesellschaftlicher Strukturen, um allen Zugang zu ermöglichen

Eine Grundannahme, die dem Paradigma der Inklusion inne wohnt und die unter dieser Überschrift in Kapitel 3 beschrieben wurde, ist, dass es eben nicht die Aufgabe des Einzelnen ist, sich an bestimmte gesellschaftliche Strukturen anzupassen, sondern dass es die Aufgabe der Gesellschaft ist, ihre Strukturen so umzugestalten, dass alle Menschen in ihnen einen Platz finden können. Die biblisch-theologische Frage wäre hier also, wen Jesus in der Verantwortung sieht, Probleme in der jüdischen Gesellschaft zu verändern. In Abschnitt 4.2.2 dieser Arbeit wurde die Antwort der führenden jüdischen Gruppen auf diese Frage gezeigt. Das Problem der jüdischen Gesellschaft ist, dass Einzelne nicht die

notwendigen religiösen Anforderungen vollbringen, damit eine Besserung eintreten kann. Jesus wiederum stellt sich wie in Kapitel 4.2.3 beschrieben exakt gegen diese Haltung, indem er nicht einzelne dazu auffordert, bestimmte Leistungen zu vollbringen, sondern das ausgrenzende Denken der religiösen Führer hinterfragt. So drückt sich nach Borg (1998:136) gerade in einem Satz wie: „Wenn ihr aber erkannt hättet, was das heißt: ‚Ich will Barmherzigkeit und nicht Schlachtopfer‘, dann würdet ihr die Schuldlosen nicht verurteilt haben“ (Mt.12,7), der Wandel, den Jesus fordert, aus. Es geht eben nicht um eine Anpassungsleistung von Einzelnen, auf deren Grundlage eine Einbeziehung oder eine Verurteilung durch die Gesellschaft stattfindet. Dies drückt sich unter anderem auch in der Beurteilung von Jesus gegenüber den Sabbatgeboten aus: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“ (Mk 2,27). Vielmehr geht es darum, Barmherzigkeit in Anspruch zu nehmen – sowohl für sich selbst als auch für den „Anderen“ (Borg 1998:140-155). Das Resultat einer solchen Entwicklung wäre dann, dass gesellschaftliche Strukturen, die Ausgrenzung bedingen, hinterfragt werden und so wieder ein Zugang für bisher Ausgeschlossene ermöglicht wird.

In der Sonderpädagogik wird unter diesem Punkt vor allem die Aufhebung von Schulmodellen diskutiert, in denen von vornherein nach bestimmten Kriterien eine Ausgrenzung stattfindet. Biblisch gesehen ist die Maßnahme, die Jesus fordert, fest abgesteckte Grenzen zwischen bestimmten Gruppen zu überwinden, indem er die Konstitutionspunkte der Grenzen („Boundary Marker“) hinterfragt.

4.3 Auswertung

Nach den Ergebnissen dieser Arbeit sind die Überschneidungspunkte zwischen dem aus der Pädagogik stammenden Konzept der Inklusion und zentralen theologischen Aussagen der Evangelien signifikant. So lassen sich, wie oben beschrieben, sowohl bei der Zielvorstellung als auch bei methodischen Mitteln prägnante Übereinstimmungen finden. Das, was die Pädagogen mit Inklusion beschreiben, entspricht in vielerlei Hinsicht dem gesellschaftlichen Paradigma, für das Jesus im Judentum seiner Zeit eintritt und dessen Relevanz und Wahrheit er predigt.

Weitere Anregungen zu der Verknüpfung von biblischen Inhalten mit dem Konzept der Inklusion, die im Verlauf dieses Kapitels nicht diskutiert werden konnten, auf die ich aber an dieser Stelle zumindest hinweisen möchte, finden sich in der Apostelgeschichte und in

den paulinischen Briefen. Sowohl die in der Apostelgeschichte beschriebene Entstehung einer inklusiven Gemeinschaft¹²⁰ als auch die von Paulus beschriebene Form der gemeindlichen Zusammengehörigkeit¹²¹ scheinen eine hohe Übereinstimmung mit Forderungen der heutigen Inklusionsdebatte zu haben und verdienen eine wesentlich höhere Berücksichtigung und Ausarbeitung als im Rahmen dieser Arbeit möglich ist. Ich möchte hier nur abschließend konstatieren, dass der biblische Befund bezüglich einer Übereinstimmung mit Inhalten aus der Inklusionsdebatte noch über die in dieser Arbeit dargestellten Erkenntnisse hinaus gehen könnte¹²².

Die große Frage ist nun, welche Rückschlüsse die einzelnen theologischen Disziplinen aus dieser Erkenntnis ziehen können und welche Möglichkeiten diese theologische Erkenntnis für die Pädagogik bereit hält. Das Potenzial, das sich durch eine Verknüpfung der beiden Disziplinen an diesem Punkt sowohl für die Theologie als auch für die Pädagogik bietet, scheint sehr hoch und vielfältig zu sein. Entsprechend der missionstheologischen Ausrichtung dieser Arbeit wird im nächsten Kapitel der Frage nachgegangen, welches Potenzial die Einbeziehung der Thematik der Inklusion für die Missionstheologie bietet und welche Möglichkeiten sich dadurch für Kirche und Mission ergeben. Ich möchte also, nachdem Exklusion als Problem beschrieben, Inklusion als Konzept definiert und die Überschneidungen dieser Ergebnisse mit Inhalten der Evangelien klar aufgezeigt werden konnte, der Frage nachgehen, welche Konsequenzen dies für die Praxis und das Wesen von Kirche und Mission haben könnte.

¹²⁰ „Alle Gläubig gewordenen aber waren beisammen und hatten alles gemeinsam; und sie verkauften die Güter und die Habe und verteilten sie an alle, je nachdem einer bedürftig war“ (Apg. 2,44-45). Erste theologische Ausarbeitungen zur Urgemeinde als inklusiver Gemeinschaft finden sich bei Barth (2011) und Schweiker (2012:6-7).

¹²¹ „Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich brauche dich nicht; oder wieder das Haupt zu den Füßen: Ich brauche euch nicht. Sondern gerade die Glieder des Leibes, die schwächer zu sein scheinen, sind notwendig; und die uns die weniger ehrbaren am Leib zu sein scheinen, die umgeben wir mit größerer Ehre; und unsere nichtanständigen haben größere Anständigkeit;“ (1. Kor. 12,21-23). „Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ (Gal. 3,28)

¹²² Wenngleich auch an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen werden soll, dass es auch, wie am Anfang von Kapitel 4.2.3 erwähnt, andere exklusive Ansprüche im Neuen Testament gibt. Meines Erachtens geht es dabei jedoch nicht um ein Entweder-Oder, sondern vielmehr darum, von dem jeweiligen Verständnis etwas zu lernen. In Kapitel 5 dieser Arbeit soll deshalb auch die Frage danach gestellt werden, inwieweit diese exklusiveren Seiten der biblischen Botschaft wichtige Rückschlüsse für eine angemessene Umsetzung von Inklusion beinhalten. Dies wird vor allem im Kontext eines möglichen Verlustes der eigenen Identität durch eine Begegnung mit dem Anderen in Kapitel 5.1 diskutiert.

5. Konzepte und Konsequenzen für Inklusion in Mission und Kirche

Wenn man die Ergebnisse, die diese Arbeit bisher hervor gebracht hat, grob zusammenfasst, kann folgendes konstatiert werden:

1. Exklusion ist ein zentrales Problem der deutschen Gesellschaft und ist vor allem geprägt durch gesellschaftliche Zuweisungsmuster und Wirklichkeitskonstruktionen (Kap. 2).
2. Das aus der Sonderpädagogik stammende Konzept der Inklusion bietet wichtige Ansätze und Methoden, dem Problemfeld der Exklusion zu begegnen und wird bereits in der kirchlichen Debatte diskutiert (Kap. 3).
3. Es gibt große Überschneidungen zwischen dem Konzept der Inklusion und zentralen Inhalten der Evangelien (Kap. 4).

Ausgehend von diesen Erkenntnissen stellt sich die Frage, welche Relevanz dies für Konzepte und Praktiken bzw. vielleicht sogar für das Wesen von Kirche und Mission¹²³ hat. Das Ziel in diesem Kapitel ist daher, Möglichkeiten zu entwickeln, wie eine Praxis der Inklusion in den christlichen Lebensraum von Kirche und Mission sinnvoll aufgenommen und umgesetzt werden kann¹²⁴. Ich werde dazu im Folgenden zwei Wege entwerfen, die Möglichkeiten aufzeigen, Inklusion in Kirche und Mission zu leben. In Kapitel 5.1 wird, im Sinne von Missionswissenschaft als der Wissenschaft von der Begegnung mit dem Fremden (Sundermeier 2002:1331; 2005:20-22; 1995:82), ein inklusives Begegnungsmodell entwickelt. Dadurch soll ermöglicht werden, Heterogenität als etwas Positives zu konstruieren und dem „Anderen“ in einer angemessenen Art und Weise zu begegnen. In Kapitel 5.2 wird darauf aufbauend das Konzept „Inklusion als Kirche mit Anderen“ entwickelt. Hier geht es vor allem um die Frage, welche Entwicklungen in Kirche und Mission nötig und möglich sind, um Inklusion umsetzen zu können. Konkrete

¹²³ Ich werde in den folgenden Ausführungen die Begriffe Kirche und Mission analog zu der Missionsdefinition in Abschnitt 1.2.1 häufig synonym verwenden. Dies soll vor allem deutlich machen, dass eine Umgestaltung der Kirche zwangsläufig auch zu einer Wesensveränderung der Mission (und umgekehrt) führt. Wenn also im Folgenden kirchliche Veränderungsprozesse beschrieben werden, dann dienen diese in allererster Linie dazu, Kirche so zu gestalten, dass sie ihre Mission leben kann. Mission ist demnach keine bloße Aktivität der Kirche, sondern in erster Linie etwas, das sie lebt, also was ihr Wesen bestimmt.

¹²⁴ Dieses Ziel ist analog zur 4. Forschungshypothese dieser Arbeit zu sehen: „Die Einbeziehung der Thematik der Inklusion in die Missionsagenda der christlichen Kirche bietet neue Perspektiven und Chancen für eine gesellschaftsrelevante und gesellschaftsprägende Kirche.“

Praxisbeispiele hierzu werden dabei integriert.

5.1 Die Entwicklung eines inklusiven Begegnungsmodells

Es wurde im Verlauf dieser Arbeit sehr deutlich, dass ein großes Problem von Exklusion eine negative, stigmatisierende Wahrnehmung von Menschen ist, die anders sind als man selbst. Dementsprechend ist es auch ein zentrales Ziel von Inklusion, hier eine veränderte Wahrnehmung und Konstruktion des „Anderen“¹²⁵ zu ermöglichen. Ich möchte daher zuerst darauf eingehen, worin hermeneutisch gesehen die Probleme bei der Begegnung und Wahrnehmung des Anderen bestehen. Darauf aufbauend soll mit Hilfe der Modelle von Theo Sundermeier und Miroslav Volf ein inklusives Begegnungsmodell entwickelt werden. Das Ziel ist, eine theoretische Grundlage zu entwickeln, wie eine inklusive Begegnung mit Anderen und eine dementsprechend inklusiv geprägte Wirklichkeitskonstruktion möglich ist. Abschließend werden Chancen und Risiken eines solchen Modells kurz besprochen.

5.1.1 Probleme in der Begegnung mit dem Anderen

Es gibt verschiedene Ansätze in verschiedenen Disziplinen, die sich mit den Problemen der Begegnung mit dem Anderen auseinandersetzen. Auch in dieser Arbeit wurde dies, wenngleich nicht explizit so benannt, bereits unterschiedlich diskutiert. So stellen Exklusion und Inklusion letztendlich auch Begegnungsarten zwischen Menschen dar, in denen bestimmte Grundmuster und grundlegende Problematiken erkannt werden können. Dies soll hier anhand verschiedener Ansätze vertieft und diskutiert werden.

¹²⁵ Ich möchte an dieser Stelle, um Unklarheiten zu vermeiden, eine begriffliche Zuordnung bezüglich dem Begriff „Andere(n/r)“ vornehmen. Sundermeier (1996) benutzt in diesem Zusammenhang bewusst nicht den Begriff „Anderer“ sondern „Fremder“ (:9), um deutlich zu machen, dass er eine Begegnung zwischen zwei Menschen beschreibt, die sehr unterschiedlich (vor allem kulturell) sind. Der Begriff „Anderer“ ist hier für Sundermeier zu schwach, da er auch eine Begegnung zwischen sich sehr ähnlichen Menschen beschreiben könnte (:10-11). Ich werde in dieser Arbeit, entgegen der Entscheidung Sundermeiers, dennoch den Begriff „Anderer“ benutzen, da er in meinem Begriffsverständnis sehr gut „Andersartigkeit“ bzw. Heterogenität (um die es Sundermeier ja bei der Benutzung des Begriff des „Fremden“ vor allem geht) in der Begegnung zwischen zwei Menschen illustriert. Hinzu kommt, dass kulturelle Unterschiede, die sich für Sundermeier in Fremdheit ausdrücken, in unserer derzeitigen multikulturellen Gesellschaft auch im sozialen Nahraum jederzeit möglich sind (Sundermeier 1996:137,183; Reimer 2011:17-26; Schulz, Hausschildt & Kohler 2010:37-41; Bukow u.a. 2011:7-20), so dass Sundermeiers Überlegungen zu Fremdheit gerade bei der Betrachtung von Exklusionsprozessen auch ihre Gültigkeit haben. Selbst Sundermeier gibt an: „Es gehört zu den tiefen gesellschaftlichen Veränderungen unserer Zeit, dass der Fremde zum Normalfall des anderen geworden ist.“ (Sundermeier 1996:137). Darüber hinaus sehe ich in dem Begriff des „Anderen“ wesentlich höhere begriffliche Anschlussmöglichkeiten an vorhandene und hier im Folgenden genutzte Literatur. Die Begriffe „Fremder“ bei Sundermeier und „Anderer“ in dieser Arbeit werde ich dementsprechend im weiteren Verlauf als weitgehend begriffsäquivalent betrachten, da sie hier den gleichen Inhalt transportieren. Um die besondere Relevanz zu transportieren, wird „Andere(n/r)“ in dieser Arbeit bewusst groß geschrieben.

Theo Sundermeier entwickelt in seiner Hermeneutik des Fremden (Sundermeier 1996) ausgehend von den Disziplinen der Ethnologie, der Kunstgeschichte und der Philosophie drei Modelle, die den Umgang mit dem Anderen skizzieren (:19-77). Diese sind die Modelle der Gleichheit, der Alterität und der Komplementarität, die kurz erläutert werden sollen.

Das Modell der Gleichheit baut Sundermeier schwerpunktmäßig auf den ethnologischen Überlegungen von Tzvetan Todorov auf. Todorov (1985:23-66) illustriert gemäß Sundermeier (1996:19-24) das Gleichheitsmodell anhand von Christopher Kolumbus, der die Eingeborenen Amerikas nicht in ihrer Andersartigkeit, sondern lediglich in ihrer Differenz zur europäischen Kultur wahrnimmt. Kolumbus „nimmt den anderen nicht wahr und zwingt ihm seine eigenen Werte auf“ (Todorov 1985:66). Das Gleichheitsmodell geht demnach davon aus, dass kein Verstehen des Anderen nötig ist, da alle Menschen gleich bzw. alle Menschen wie ich sind. In diesem Modell führt wahrgenommene Andersartigkeit also entweder zu der Annahme, dass der Andere erst noch zu einem „richtigen“ Menschen gemacht werden muss (als Anpassung im Sinne von Kolonisation), oder, wenn die zu überbrückende Andersartigkeit zu groß ist, ihn zu entmenschlichen bzw. zu verdinglichen (Sklaverei) (Sundermeier 1996:73-74). Missionsgeschichtlich war diese Form der Begegnung mit Anderen in Folge der Entdeckung der „Neuen Welt“ lange Zeit sehr präsent (Bosch 2009:226-230,302-313; Feldtkeller 2002; Kamphausen 2001). „Das Europa des ausgehenden Mittelalters hatte bis in die Neuzeit hinein das Fremde nicht wahrgenommen, sondern immer sich selbst wie in einem Spiegel gesehen.“ (Sundermeier 1996:34). Die Maßstäbe, wie menschliches Leben auszusehen hat, sind durch das Gleichheitsmodell also bereits gesetzt. Ein Verstehen des Anderen, welches zu einer Erweiterung dieser Wirklichkeitskonstruktion führen könnte, ist demnach unnötig. In diesem Modell der Interaktion lassen sich sehr prägnante Überschneidungen zu den in Kapitel 2 dieser Arbeit dargestellten Exklusionsprozessen in Deutschland entdecken. So ist die hier beschriebene Grundproblematik vor allem eine solche Gleichheitsannahme, die unterschiedliche Fähigkeiten von Menschen nicht berücksichtigt, sondern zentralisierte gesellschaftliche Vorgaben macht, von denen einige profitieren und an denen andere scheitern. Analog dazu können auch die in Kapitel 4 dargestellten Ausgrenzungsprozesse im Judentum eingeordnet werden. Die Antwort auf Andersartigkeit ist auch hier entweder der Versuch, den Anderen mir gleich zu machen (im Sinne von Anpassung an meine gesellschaftlichen Vorstellungen) oder ihn aufgrund mangelnder Anpassungsmöglichkeiten auszugrenzen. Das Grundproblem dieser Form von

Begegnung/Interaktion zeigt sich also in einem Mangel an Bereitschaft, den Anderen zu verstehen, ihn also in seiner Andersartigkeit wahrzunehmen. Der Andere wird ausschließlich über mich und über meine Wertvorstellung gedacht, ein Raum zum Verstehen kann demnach nicht entstehen.

Das Modell der Alterität baut auf einem grundsätzlichen Gefühl der Andersartigkeit auf. Die im ersten Modell fehlende Wahrnehmung des Anderen ist hier also nicht das Problem. Im Modell der Alterität wird der Andere vielmehr in seiner Andersartigkeit wahrgenommen, was jedoch entweder dazu führt, dass er Angst erzeugt und als Feind angesehen wird, oder dass er eine Art exotische Faszination ausübt und eine Hinwendung zu dessen Kultur (verbunden mit einer Abwendung von der eigenen Kultur) stattfindet (Sundermeier 1996:74; Sajak 2010:238). Das Problem ist hier also exakt das Gegenteil zum Modell der Gleichheit. Wenn dort der Andere zu stark in seiner Andersartigkeit zu mir konstruiert wurde, findet hier überhaupt keine gedankliche Überschneidung zwischen den beiden Menschen statt. Der Andere ist komplett anders als ich, es gibt daher nur die Möglichkeit, ihn komplett abzulehnen oder (wesentlich seltener) dessen Andersartigkeit komplett zu übernehmen (Sundermeier:74,130). Exklusion findet hier demnach meistens in Form von kompletter Abgrenzung zum Anderen statt. Die Andersartigkeit des Anderen kann hier, analog zu den Ausgrenzungsprozessen im Judentum zur Zeit Jesu, als Besudelung der eigenen Reinheit verstanden werden und muss weggedrückt werden (Volf 1996:74; Borg 1998:81-84). Die Extremform, die dieser Logik folgt, ist ethnische Säuberung mit dem Ziel, eine Welt ohne den Anderen zu schaffen (Volf 1996:57,75). Sundermeier ordnet diesem Modell der Interaktion auch eine weniger extreme, wenngleich in unsere Kulturkreise wesentlich häufigere Form der Begegnung zu: die der paternalistischen Hilfe. Hier verbleibt der Andere aufgrund seiner Andersartigkeit in großer emotionaler Distanz zu mir. Es findet keine wirkliche Begegnung auf Augenhöhe, sondern eher eine durch herablassende Hilfeleistung geprägte Begegnung statt (Sundermeier 1996:70,74). Diese Form einer Hilfe für Andere ist auch ein Punkt, der am Paradigma der Integration von Inklusionsvertretern kritisiert wird. Hier wird angemahnt, statt einer bevormundenden Hilfe, die den Anderen in der Abhängigkeit hält, gemeinsam mit den Betroffenen (im Sinne von Empowerment) Hilfen zu entwickeln und durchzuführen (Frühauf 2006:17; Hinz 2011:22-23).

Das dritte Modell der Komplementarität ist meines Erachtens weniger als ein eigenständiges Modell zu verstehen, sondern beschreibt vielmehr die bisherigen geistesgeschichtlichen Versuche, die Probleme der beiden anderen Modelle zu überwinden.

So ist man hier darum bemüht, sowohl die Fremdheit des Anderen zu erkennen, als auch seine Nähe zu mir wahr zu nehmen. Dies geschieht nach Sundermeier entweder durch die Vorstellung, dass der Andere mich ergänzt (angeeignet wird) oder als ein Umweg zu mir selbst (als eine Art Spiegel) angesehen wird (Sundermeier 1996:75, 131). Sundermeier sieht hierin „wichtige Stränge zum Verstehen des Fremden“ (:75), kritisiert aber vor allem die darin wurzelnde grundlegende Selbstzentriertheit abendländischer Geistesgeschichte, welche den Anderen aus narzisstischen Antrieben zur eigenen Persönlichkeitsentwicklung benutzt (:75; Grünschloss 1999:304). Auch hier gibt es nach Sundermeier keine echte Begegnung mit dem Anderen, da dieser nur dem Selbstzweck dient und „das Bemühen um Verstehen [...] durch die Egozentrik des wahrnehmenden Subjektes gefiltert [ist].“ (Sundermeier 1996:75). Der Andere wird zwar gleichzeitig als fremd und mir zugehörig erkannt, dies geschieht aber nur im Fokus des Eigeninteresses, welches wiederum die Erkenntnis des Anderen massiv einschränkt. Hierdurch entsteht entweder eine innere Aneignung/Anpassung (ähnlich den Konsequenzen des Gleichheitsmodells) oder eine innere Abwehr gegenüber der Andersartigkeit (ähnlich den Konsequenzen des Alteritätsmodells) (:75,131).

Zusammenfassend kann man zu den Überlegungen Sundermeiers festhalten, dass es ein Spannungsfeld zwischen einer Konstruktion des Anderen in Gleichheit oder in kompletter Fremdheit gibt. Es geht Sundermeier also vor allem um folgende Punkte:

- Der Andere muss ein Anderer bleiben. Seine Identität bleibt eigenständig, er darf nicht nur über mein Sein verstanden und nicht als Mittel zum Zweck missbraucht werden.
- Es gibt eine Zusammengehörigkeit/Verbindung zwischen mir und dem Anderen. Diese muss wahrgenommen werden. Eine Konstruktion in kompletter Gegensätzlichkeit ist immer defizitär¹²⁶.

Miroslav Volf kommt grundlegend zu einem ähnlichen Ergebnis, wenn er die Entstehung von ethnischen und kulturellen Konflikten dem übergeordneten Problem von Identität und Andersartigkeit zuordnet (Volf 1996:16). Er beschreibt, ähnlich zu Sundermeiers Gedanken, ein Spannungsfeld, das er unter dem Titel Distanz und Zugehörigkeit behandelt

¹²⁶ Grünschloss (1999:311) fasst ähnlich zusammen, indem er die Problematiken der europäischen Geistesgeschichte bezogen auf die Konstruktion des Anderen zum einen als Neutralisierung (Zusammengehörigkeit wird nicht erkannt, der Andere wird verdrängt) und zum anderen als Vereinnahmung und geistige Inbesitznahme (die eigenständige Identität des Anderen wird nicht geachtet) bezeichnet.

(:35-55). Auch hier geht es um die Frage, wie Begegnung und Kontakt möglich sind, ohne auf der einen Seite die eigene Identität zu verlieren oder andererseits in kompletter Abgrenzung zum Anderen zu verharren. Hier einen gangbaren Weg der angemessenen Begegnung zu finden, ist insbesondere deswegen so schwer, weil menschliche Identität immer äußere Grenzen braucht, welche wiederum ausgrenzenden Charakter haben. „The formation and negotiation of identity always entails the drawing of boundaries, the setting of the self as distinct from the other.“ (:90). In der Begegnung bedroht die Andersartigkeit des Anderen meine identitätsstiftenden Grenzen, welche aber von mir geschützt werden müssen, was wiederum häufig zu Konflikt und Gewalt führt (:91). Auf der anderen Seite beschreibt Volf den Fakt, dass die Beziehung zum Anderen immer identitätsstiftenden Charakter hat¹²⁷ (ob man will oder nicht), was verdeutlicht, dass absolute Abgrenzung auch individuell gesehen kein sinnvoller Weg sein kann (:91-92).

Es zeigt sich in dieser kurzen zusammenfassenden Bestandsaufnahme ein Spannungsfeld, das ähnliche Problematiken in den Blick nimmt wie die hier in Kapitel 3 und 4 dargestellten pädagogischen und theologischen Inklusionsbemühungen. Bezogen auf das Modell der Alterität zeigen sich gerade in Inklusionsbemühungen, wie der Bildung von heterogenen Gruppen bzw. Erlebnissräumen, Modelle, die dabei helfen sollen, den Anderen zu „entfremden“ und Zugänge zu seiner Andersartigkeit zu schaffen. Insbesondere die theologische Perspektive in Kapitel 4 zeigt hier die Relevanz von anerkennender Begegnung auf. Bezugnehmend auf das Gleichheitsmodell ist es ein zentrales Anliegen inklusiver Prozesse, die Unterschiedlichkeit von verschiedenen Menschen zu achten und als etwas Positives zu bewerten. Dennoch muss gerade hier die vielleicht größte Gefahr des Inklusionsmodells in der Pädagogik, analog zu meinen Ausführungen in Kapitel 3.2.3, beachtet werden. So weisen sowohl Lee (2010:106-108, 206-211) aus sonderpädagogischer Sicht als auch Volf (1996:58-66,72-73) aus theologischer Sicht darauf hin, dass Inklusion gerade die Gefahr birgt, alles gleich zu machen und keine Unterschiede mehr benennen zu können. Dieses Spannungsfeld darf von notwendigen Inklusionsbemühungen nicht aufgehoben werden und muss bei der Entwicklung eines inklusiven Begegnungsmodells berücksichtigt werden. Es muss also darum gehen, ein inklusives Begegnungsmodell zu entwickeln, dass sowohl Annäherung ermöglicht, gleichzeitig aber auch Differenz wahr.

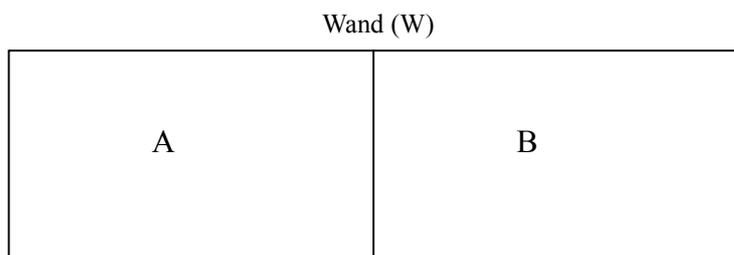
¹²⁷ Diese wechselseitige Identitätskonstitution wird in Abschnitt 5.1.2 durch das homöostatische Begegnungsmodell von Sundermeier nochmals sehr plastisch dargestellt.

5.1.2 Ein inklusives Begegnungsmodell

Theo Sundermeier formuliert seine auf der oben beschriebenen Ausgangslage fußende Zielvorstellung für ein angemessenes Begegnungsmodell mit Anderen wie folgt:

„Wir müssen ein Modell der Begegnung mit dem Fremden entwerfen, das zum Verstehen führt, indem ein Dreifaches festgehalten wird: Die Identitäten der sich Begegnenden, ihre unaufkündbare Zusammengehörigkeit und ein Aufeinander-angewiesensein, das zur Anerkennung führt. Das kommt der Verwirklichung eines Paradoxes gleich: Bei sich selbst und gleichzeitig beim Fremden sein, Fremdheit akzeptieren, die dennoch Vertrautheit nicht unmöglich macht, Distanz halten, die Nähe ist und ein Mitsein mit dem anderen einschließt“ (Sundermeier 1996:132).

Darauf aufbauend entwirft Sundermeier (1996:132-136) ein neues, von ihm als homöostatisch bezeichnetes Begegnungsmodell, indem er eine Beziehungsstruktur zwischen dem Selbst und dem Anderen beschreibt¹²⁸, die er anhand folgender Skizze, die er von Yagi (1988:23) übernimmt, verdeutlicht:



Zentral hierbei ist die Linie W, welche die Felder (die als Identitäten angesehen werden können) A und B erst konstituiert. Dabei ist die Außenwand von B gleichzeitig die Innenwand von A. Es geht hierbei also um eine Art Frontstruktur, welche eine wechselseitige Konstituierung, aber auch Differenzierung bzw. Trennung bedingt. So findet zwar ein wechselseitiger Austausch, aber keine Vereinnahmung bzw. Verschmelzung statt (Sundermeier 1996:133-134; Sajak 2010:238-239). Sundermeier orientiert sich dabei an dem Bild der Osmose und schildert einen hieran angelehnten Austausch zwischen A und B, welcher am ehesten mit durchlässigen Zellwänden verglichen werden kann (Sundermeier 1996:134-136). Die wechselseitige Abhängigkeit garantiert dabei das notwendige Gleichgewicht (:136). Dieses noch sehr abstrakte Begegnungsmodell überträgt

¹²⁸ Ich möchte schon an dieser Stelle darauf hinweisen, dass sowohl Sundermeier als auch Volf und damit auch das hier zu entwickelnde Begegnungsmodell immer von der Begegnung zweier Personen ausgehen und die Figur des Dritten (Bedorf 2010; Esslinger 2010) dabei eher ausblenden. Dies ist insofern bedauerlich, da es häufig eben auch dieser Dritte ist, der eine gelingende Begegnung erschwert. Im Rahmen dieser Arbeit kann hierauf jedoch nicht weiter eingegangen und nur der Hinweis darauf gegeben werden, dass eine Erweiterung dieses Modells um die Perspektive des „Dritten“ wünschenswert wäre.

Sundermeier in ein Stufenmodell, welches seine bisherigen Einsichten bündelt und auf einem hermeneutischen Zirkel von Verstehen und Handeln aufbaut (:153-154). Die folgende Tabelle bietet dafür die Übersicht und soll von oben nach unten und von links nach rechts gelesen werden.

Das fremde Gegenüber	Subjektive Haltung	Objektive Erfassung	Handlungsebene
Phänomenebene	epoché ¹²⁹	Beschreibende Analyse	Wahrnehmung in Distanz
Zeichenebene	Sympathie	Kontextualisierung	Teilnehmende Beobachtung
Symbolebene	Empathie	Vergleichende Interpretation	(Teil-) Identifikation
Relevanzebene	Respekt	Übersetzung/ Transfer zu uns hin	Konvivenz

Die Tabelle beschreibt einen Prozess, der nicht rein statisch und linear gedacht werden kann, da er eine Begegnung zwischen Menschen beschreibt, die im Einzelfall immer unterschiedlich ablaufen wird. Die Übergänge zwischen den einzelnen Stufen sind daher fließend und zirkulär zu verstehen (Sundermeier 1996:155). Es geht Sundermeier hier mehr darum, eine sich prozesshaft bildende Haltung und Begegnung zu beschreiben (:193-194), die sich dadurch auszeichnet, dass sie immer wieder zwischen Nähe und Distanz pendelt. „Die Bewegung lautet: Aus sich herausgehen, wieder zu sich einkehren und eine aktive Teilnahme, die beides miteinander verbindet.“ (:183)

Auf der ersten Ebene (Phänomenebene) geht es vor allem darum, die erste Furcht und die ersten Vorurteile zu überwinden. Zentral ist, dass der Andere nicht kategorisiert und vereinnahmt wird, sondern dass eine echte Wahrnehmung stattfindet. Für diese braucht es zuerst eine gewisse Distanz (:158-159).

Auf der zweiten Ebene (Zeichenebene) diskutiert Sundermeier zunächst die Notwendigkeit einer Gruppenkultur für die Identität einer Gruppe, die sich in bestimmten Zeichen (Kleidung, Verhaltensweisen, Sprache, Gestik, usw.) ausdrücken kann (:160). Die Gefahr ist jedoch, dass aufgrund einer solchen Kultur eine Etikettierung stattfindet und der Prozess der Begegnung durch eine vorschnelle Abgrenzung nicht mehr stattfinden kann.

¹²⁹ Epoché ist ein Begriff aus der Transzendentalphänomenologie Husserls und beschreibt eine nicht wertende Grundhaltung, die Verhaltensweisen und Symbole nicht vorschnell kategorisiert, sondern in der Offenheit gegenüber dem Anderen verbleibt (Blume 2003:327-328; Moran & Cohen 2012:106-111).

Dies ist analog zu den unter Kapitel 4.2.1 beschriebenen Ausgrenzungsprozessen zu verstehen. Auch hier wurde eine Situation beschrieben, in der Begegnung aufgrund gruppenkultureller Ausgrenzungsprozesse nicht mehr möglich ist. Sundermeier drängt nun darauf, mit der Haltung der Sympathie (man könnte m.E. auch das Adjektiv wohlwollend benutzen) einen Schritt in die Kultur des Anderen zu machen, um zu lernen, was diese für ihn bedeutet (:161-162). Die Methode, die er dabei vorschlägt, ist die „Teilnehmende Beobachtung“, welche ursprünglich aus der Ethnologie hervorging, aber mittlerweile auch in anderen Disziplinen wie der Pädagogik oder der Psychologie genutzt wird (Merkens 2007:23-38; Nicklas 2007:62-71; Hauser-Schäublin 2003:33-54). Diese methodische Entscheidung baut auf der grundsätzlichen Annahme Sundermeiers bezüglich der Notwendigkeit eines hermeneutischen Zirkels von Verstehen und Handeln auf. Eine Veränderung von Haltungen findet demnach nur über einen ganzheitlichen Prozess statt, der sowohl konkrete Handlungen als auch gedankliche Reflexionen beinhaltet¹³⁰. Es geht hier also kurz gesagt darum, die Grenze zur eigenen Kultur für einen Moment zu verlassen und sich auf ein fremdes Milieu einzulassen (:163).

Die dritte Ebene (Symbolebene) nimmt wiederum Bezug auf die Distinktionszeichen bzw. spezifischen Symbole einer Gruppe. Nachdem mit der teilnehmenden Beobachtung der Schritt zur Wahrnehmung der fremden Kultur gemacht wurde, folgt nun derjenige des Einordnens und Verstehens. Mit der Haltung der Empathie sollen fremde Symbole verstanden und in ihnen mögliche „Teilwahrheiten“ auch für mich erkannt werden (:168-169). An dieser Stelle kann ein angemessener Austausch beginnen, der sowohl Differenzen festhält als auch Gemeinsamkeiten hervorhebt.

Die vierte Ebene (Relevanzebene) ist für Sundermeier eine reine Handlungsebene (:183), da sich in ihr auf gelebte Weise das Ziel einer interkulturellen Hermeneutik zeigt:

„Das Ziel interkultureller Hermeneutik ist ein gelingendes Zusammenleben, bei dem jeder er selbst bleiben kann, niemand vereinnahmt wird und dennoch ein Austausch stattfindet, der die Würde des anderen respektiert und stärkt.“ (:183).

Sundermeier benennt diese Form des Zusammenlebens, die auf der Haltung des Respekts und der Anerkennung beruht, mit dem Begriff der Konvivenz¹³¹ (:189-191). Auf der

¹³⁰ Lerntheoretisch betrachtet ist die Notwendigkeit eines Lernens, das über individuelle kognitive Reflexionen hinausgeht und durch Erfahrungen erworben wird, klar indiziert. Insbesondere im Hinblick auf Veränderungen von Haltungen bzw. Lernen im Sinne eines Habitusserwerbs (um welches es Sundermeier hier in erster Linie geht), kommt dem Lernen in konkreten Kontexten und im Kontakt zu Anderen eine zentrale Rolle zu (Künkler 2011:354-405, 526-555; Portele 1985:307-312).

¹³¹ Eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Begriff der Konvivenz findet in Abschnitt 5.2 statt, da dort der Fokus mehr auf der Entwicklung eines Sozialraumes liegt, während es in diesem Abschnitt mehr um das

Grundlage der ersten drei Ebenen ist hier wirkliches Verstehen möglich, durch welches die tatsächliche Differenz zum Anderen erst bewusst wird und gleichzeitig ein Raum geschaffen wird, in dem Austausch und gegenseitige Bereicherung möglich ist (Sajak 2010:242). Diese Ebene ist für Sundermeier also in erster Linie eine Beschreibung des Ergebnisses eines positiven Begegnungsprozesses, bei dem es möglich ist, dem Anderen zu begegnen, vom ihm zu lernen und sich bereichern zu lassen, ohne ihn zu vereinnahmen und dadurch seine Andersartigkeit zu negieren.

Die Ausführungen von Theo Sundermeier weisen einen Weg, der dabei helfen kann, dem „Anderen“ auf eine angemessene Art und Weise zu begegnen und vor allem mit möglichen individuellen, sozialen und kulturellen Unterschieden umzugehen. Einem der zentralen Anliegen von Inklusion wird hiermit Rechnung getragen, indem die Erfahrung von „Andersartigkeit“ nicht zwangsläufig zu Abgrenzung, sondern zu Respekt, Anerkennung und gegenseitiger Bereicherung führen kann. Ein solches Begegnungsmodell bietet eine Grundlage dafür, Heterogenität schätzen zu lernen, Exklusion zu verhindern und so anderen Menschen gesellschaftliche Räume zu eröffnen.

In einer kritischen Auseinandersetzung mit Sundermeiers Modell merken Grünschloss (1999:307-308) und Danz (2005:206-208) meiner Meinung nach zu Recht an, dass Sundermeier den Prozess der Begegnung als zu harmonisierend beschreibt und zu vermutende Konflikte und deren Problematiken kaum behandelt werden. So fragt Grünschloss: „Wo bleiben die gerade für die Erfahrung des Fremden charakteristischen Widerstände, Antipathien oder die bewusste Nichtidentifikation?“ (Grünschloss 1999:307). Ich möchte daher in einem zweiten Schritt, aufbauend auf Sundermeiers Überlegungen, das Begegnungsmodell „Embrace“ von Miroslav Volf (1996), das gerade auf dem Zustand des Konfliktes basiert, in die hier bereits gemachten Überlegungen integrieren.

Volf formuliert die Zielvorstellung seines Buches wie folgt: „I will explore what kind of selves we need to be in order to live in harmony with others.“ (Volf 1996:21). Ausgehend von seinen, in dieser Arbeit bereits an verschiedenen Stellen einbezogenen, Überlegungen bezüglich Distanz, Zugehörigkeit und Exklusion entwickelt er, auf der tiefgreifenden Erfahrung des menschlichen Konflikts¹³², ein alternatives Begegnungsmodell. Volf beschreibt im Akt der Umarmung (Embrace), welchen er metaphorisch verstanden wissen

individuelle Verstehen und die Wirklichkeitskonstruktion des Anderen geht.

¹³² Volf's Verständnis von Konflikt ist dabei tief eingewoben in theologische Überlegungen bezüglich Sünde, Schuld, Vergebung und Versöhnung (Volf 1996:72-73,79-85,90-92,112-125).

will (:140-141), vier Strukturelemente für eine gelingende Begegnung: „opening the arms“, „waiting“, „closing the arms“ und „opening the arms again“ (:141-145). Der erste Schritt (opening the arms), den ich aufgrund seiner Relevanz zum Umgang mit Konflikten und einiger ihm innewohnender Grundannahmen von Volf hier ausführlicher darstellen werde, beschreibt in erster Linie eine einladende Geste gegenüber dem Anderen. Diese drückt den Wunsch aus, dass der Andere ein Teil von mir wird und ich auch an ihm teilhabe, was wiederum voraussetzt, dass ich überhaupt dazu bereit bin, mich verändern zu lassen bzw. das „Andere“ in mir selbst zu erkennen¹³³ (:141). Es geht hier darum, in mir Raum für den Anderen zu schaffen, also um eine individuelle Entscheidung des Einen (:141-142), welche als Grundlage Umkehr und Vergebung hat (:111-140). Hier betont Volf unter anderem die Notwendigkeit einer Umkehr aus christlicher Sicht - nicht nur für die Täter, sondern gerade auch für die Opfer. Auch sie müssen umkehren, weil auch in ihren Herzen Hass ist (:113-115). Umkehr und Vergebung bedeuten in diesem Zusammenhang daher für die Opfer, nicht zuzulassen, dass die Unterdrücker die Bedingungen für den sozialen Konflikt festlegen. Sie dürfen sich nicht von den Unterdrückern in eine Rolle zwingen lassen, sondern müssen davon umkehren (frei werden), was die Unterdrücker mit ihren Seelen gemacht haben, da sie sonst selbst zu Unterdrückern werden (:116-117). Den Weg hierzu sieht Volf in der vergebenden Botschaft des Kreuzes (:126-129) und darauf aufbauend in dem eschatologischen Glauben an eine von Gott kommende Gerechtigkeit und Wiederherstellung (:136-140), die es ermöglicht, die eigene Rache an Gott abzutreten.

„The fruit of both the suffering of Christ and the glory of God’s new world, eschatological forgetting finally removes the memory of injury as the last obstacle to an unhindered embrace.“ (:140).

Analog zu Volfs Überlegungen soll hier noch eine weitere Option zum Umgang von Opfern mit ihren Unterdrückern erwähnt werden, die auf Matthäus 5,38-41 aufbaut. In diesem Prinzip, welches Wink ausführlich als den dritten Weg Jesu beschreibt¹³⁴, tauchen Strukturelemente eines gewaltlosen Widerstandes auf (:59-67). Hier wird ein Weg erkennbar, sich zwar gegen Ungerechtigkeit zu wehren, aber dennoch im Kontakt zu bleiben und so gegenseitige Ausgrenzung zu verhindern, wodurch echte Begegnung wieder

¹³³ Spirituelle Lehrer wie Richard Rohr (2000:52,160) betonen häufig die Notwendigkeit, das Andere/Dunkle in mir selbst zu entdecken, sein zu lassen und nicht zu verdrängen. Die Akzeptanz der Andersartigkeit des Anderen kann demnach auch dabei helfen, einen besseren Umgang mit sich selbst zu erlernen.

¹³⁴ Wink führt aus, dass Jesus in Mt. 5,38-5,41 keinen Aufruf zu einem passiven Erleiden formuliert, sondern dass es hier viel eher darum geht, wirksam ohne Gewalt gegen das herrschende System (die Unterdrücker) zu kämpfen. Es geht nicht darum, etwas hinzunehmen, sondern etwas zu überwinden, indem man durch seine eigene Handlung dem „Höherstehenden“ die Macht über sich selbst nimmt (Wink 2011:51-58).

möglich werden kann¹³⁵.

Der auf diesen Überlegungen aufbauende zweite Schritt („waiting“) macht deutlich, dass der Andere nicht gegen seinen Willen „umarmt“ werden darf. Hier beschreibt Volf die unter 5.1.1 beschriebenen Gefahren der Vereinnahmung und die Notwendigkeit, die Grenzen bzw. die Identität des Anderen als eigenständig zu beachten (:142). Die Gefahr, den Anderen zu manipulieren, wird durch diese offene Geste verhindert und die Notwendigkeit einer Reziprozität betont (:143).

Der dritte Schritt („closing the arms“) beschreibt, als eigentliches Ziel des Begegnungsprozesses, zugleich ein Halten und ein Gehaltenwerden, was sowohl die gleichberechtigte Position der Partner als auch ihr Aufeinander-Angewiesen sein betont (:143). Über die Metapher, die Arme hierbei nicht zu eng um den Anderen zu schließen, weist Volf, ähnlich wie Sundermeier durch sein ständiges Pendeln zwischen Nähe und Distanz, darauf hin, dass der jeweils Andere hier nicht vereinnahmt oder assimiliert werden darf. „At no point in the process may the self deny either the other or itself“ (:143). Hierfür ist es notwendig zu beachten, dass der Andere nicht vollends verstanden werden kann, sondern dem Selbst immer noch ein Rätsel bleiben wird (:144).

Im letzten Schritt („opening the arms again“) betont Volf, dass das Selbst und der Andere nicht vollends verschmelzen dürfen, sondern ihre eigene Identität behalten müssen (:144). Abschließend sind aber die nun wieder geöffneten Arme der Ausgangspunkt für eine erneute Umarmung, so dass das Ende einer Begegnung, in einem zirkulären Sinne, wieder zu ihrem Anfang werden kann (:145).

In dieser Zusammenschau der Begegnungsmodelle von Sundermeier und Volf wird deutlich, dass Begegnung und Konstruktion des Anderen in einem inklusiven Sinne möglich ist. Durch die Betrachtung dieses Weges einer inklusiven Begegnung von verschiedenen Blickwinkeln durch die Modelle von Volf und Sundermeier gelingt es, ein noch umfassenderes Bild davon zu bekommen, wie eine solche Begegnung aussehen könnte und was dabei wichtig ist. Der große Beitrag von Volf ist dabei die von den Kritikern von Sundermeier geforderte Implementierung des Konfliktes als normalen Zustand menschlichen Seins in die Begegnung. Volf macht deutlich, dass ein Konflikt nicht das Ende einer Begegnung sein muss, sondern zeigt Wege auf, davon ausgehende

¹³⁵ Ein auf ähnlichen Grundannahmen aufbauendes Konzept eines gewaltlosen Widerstandes zur Wiederherstellung von Beziehung und elterlicher Präsenz findet auch in der Pädagogik zunehmend Aufmerksamkeit (Omer & von Schlippe 2005).

Schwierigkeiten zu überwinden und eine inklusive Begegnung auch zwischen „Opfer“ und „Täter“ möglich werden zu lassen. Sundermeier hingegen fokussiert wesentlich stärker auf der Hermeneutik und den einzelnen Schritten und Notwendigkeiten einer inklusiven Begegnung und liefert so die für diese Arbeit notwendige Grundlage dieses Prozesses. Was sowohl bei Volf als auch bei Sundermeier von zentraler Bedeutung ist, ist die Beschreibung des Ziels einer solchen Begegnung (Entwicklung von Solidarität, Gemeinsamkeiten entdecken und Andersartigkeiten akzeptieren) und das ständige Pendeln zwischen Nähe und Distanz (Identifizierung und Wahrnehmung der Fremdheit des Anderen)¹³⁶. Gerade in diesen zentralen Punkten finden sich auch die Inhalte, die sich mit dem Konzept der Inklusion decken und die es möglich machen, hier von einem inklusiven Begegnungsmodell zu sprechen, obwohl Sundermeier und Volf diese Begrifflichkeit nicht nutzen. Das, was sowohl Volf als auch Sundermeier als Ziel von Begegnung beschreiben, entspricht etlichen Forderungen des Konzeptes der Inklusion (vor allem des unter 3.2.4 beschriebenen Punktes „Inklusion ist Wertung von Heterogenität als etwas Positives“). Somit bietet sich mit dem hier beschriebenen Begegnungsmodell eine konkrete Möglichkeit, Forderungen aus dem Konzept der Inklusion in die Praxis umzusetzen.

Die entscheidende Frage, die sich dabei (insbesondere unter Beachtung des hier skizzierten Aufwands und der vorhandenen Risiken eines solchen Begegnungsprozesses) stellt, ist, ob der Einzelne wirklich dazu bereit ist, diese Schritte zu gehen. Ich möchte daher im Sinne einer Ermutigung dazu, aber auch um mögliche Gefahren noch einmal zu benennen, die Chancen und Risiken herausstellen.

5.1.3 Chancen und Risiken

Der erste und vermutlich der zentrale Punkt bei der Frage, ob Formen inklusiver Begegnung wirklich notwendig sind, gründet sich meines Erachtens zutiefst in der christlichen Verantwortung für die Welt und die Menschen, die darin leben. Wenn der christliche Missionsauftrag eine solche Verantwortung beinhaltet¹³⁷, ist es von zentraler Bedeutung, wie dem Anderen begegnet wird. Sollte eine solche Begegnung – wie in Abschnitt 5.1.1 beschrieben – nur unter sehr defizitären Bedingungen stattfinden, kann der christliche Missionsauftrag im eigentlichen Sinne nicht ausgeübt werden. Begegnung mit

¹³⁶ Methodologisch gesehen findet sich in diesen Überschneidungen überhaupt erst die Möglichkeit, die beiden Modelle von Volf und Sundermeier miteinander zu kombinieren. So kann auf der Grundlage dieser zentralen Gemeinsamkeiten der jeweilige Blickwinkel erweitert werden.

¹³⁷ Wie in dieser Arbeit an verschiedenen Stellen diskutiert. Siehe dazu die Ausführungen in den Kapiteln: 1.1, 2.3, 3.3 und vor allem die theologischen Einordnungen in Kapitel 4.

dem Anderen ist somit eine zutiefst im Missionsauftrag der Kirche verankerte Aufgabe - mit massiven Auswirkungen auf dessen Ausgestaltung (Sundermeier 1990:266). Davon ausgehend können zwei große Chancen von inklusiver Begegnung festgehalten werden:

1. Durch Formen inklusiver Begegnung wird Einbeziehung und Wertschätzung von Anderen möglich. Es können inklusive Räume entstehen, die bisher ausgeschlossenen Menschen Teilhabe ermöglichen und identitätsstiftend sind. Exklusion kann überwunden und echte Partizipation ermöglicht werden. Das christliche Mandat, für ausgeschlossene Menschen einzutreten, wird praktisch lebbar.
2. Persönliche Transformationsprozesse werden durch Formen inklusiver Begegnung ermöglicht. Persönliche Veränderung kann stattfinden, ohne die eigene Identität komplett aufzugeben oder durch eine andere zu ersetzen. Vielmehr kann die Andersartigkeit des Anderen dabei helfen, Wege aufzuzeigen, ein tieferes Verständnis von sich selbst, aber auch von Gott als „dem ganz Anderen“ zu entwickeln (Sundermeier 1996:66,207-214; Lévinas 1992:209-234; Adriaanse 1998:466-467; Schoen 2000:77-80).

Risiken und Fehler bei der Begegnung mit Anderen wurden in Abschnitt 5.1.1 schon vielfach diskutiert. Ich möchte hier vor allem auf die Kritik hinweisen, die aus missionswissenschaftlicher Sicht zu den Gefahren eines religiösen Pluralismus geäußert wird (Grünschloss 1999:16-29; Hick 1996:31-56; Kreiner 1996:249-267; Werbick 2011:159-180; Neuer 2009:167-190, 213-245, 250-259). Der Umgang mit Wahrheitsansprüchen von Religionen (im Sinne von Entscheidungen für einen religiösen Exklusivismus, Inklusivismus¹³⁸ und Pluralismus¹³⁹) sind zwar nicht Thema dieser Arbeit und sollen es auch nicht sein. Dennoch tangieren hier angesprochene Fragen nach der Begegnung mit Anderen Themen des interreligiösen Dialogs und werfen dort gestellte Fragen auf. Auch wenn es also bei der hier dargestellten Vorgehensweise nicht darum gehen soll, einen religiösen Pluralismus zu konstatieren, kann hier analog zur Kritik an diesem vor allem die Gefahr geäußert werden, dass Formen inklusiver Begegnung zu dem Verlust von religiösen Gewissheiten führen können (Werbick 2011:213-235; Kreiner 1996:256-258). So betont Danz (2005:233):

„Unter den Bedingungen multireligiöser Gesellschaften kommen Religionen

¹³⁸ Aufgrund der Begriffsähnlichkeit sei hier nur noch einmal darauf hingewiesen, dass die Position eines religiösen Inklusivismus und das in dieser Arbeit vorgestellte Inklusions-Verständnis völlig unterschiedliche Ursprünge haben und in ihren Bedeutungsaussagen daher nicht verglichen werden können.

¹³⁹ Für eine Übersicht über die Positionen siehe (Lipner 2002:318-323).

jedoch nicht umhin, ihre eigene religiöse Identität durch scharfe Grenzziehungen und Bestimmtheitssetzungen zu konstruieren“.

Grünschloss (1999:259) argumentiert, dass Religionen nur sehr wenig Spielraum für eine echte Hermeneutik des Fremden haben. Die Gefahr, die hier vor allem gesehen wird, ist die religiöse Selbstaflösung, also der Verlust der eigenen religiösen Identität. Auch Volf selbst sieht diese Gefahr, sogar speziell bezogen auf das Konzept der Inklusion, da er darin einen Prozess sieht, der alle Grenzen (auch diejenigen, die das Selbst braucht, um sich zu konstituieren) wegzuwischen droht (siehe Kapitel 3.2.3). Er geht dabei jedoch eher von einem Inklusionsverständnis aus, das sich in einer totalen Annahme ohne jegliche Grenzsetzung ausdrückt¹⁴⁰ (Volf 1996:63-65, 72-73). Ich habe im Verlauf dieser Arbeit mehrfach versucht zu argumentieren, dass es an dieser Stelle von entscheidender Bedeutung ist, welches Inklusionsverständnis den Schlussfolgerungen zu Grunde liegt, um nicht in einer unangemessenen Abgrenzung zwischen unscharfen Positionen zu verharren. So kann man am Beispiel von Volf gut deutlich machen, dass er zwar den Begriff der Inklusion ablehnt, sein Paradigma „Embrace“ jedoch wesentlich höhere Übereinstimmungen mit dem Inklusionsverständnis dieser Arbeit aufweist als sein eigenes Inklusionsverständnis. Es ist meines Erachtens hier gerade wissenschaftstheoretisch von zentraler Bedeutung, kritische Anmerkungen wie unter Abschnitt 3.2.3 und hier beschrieben nicht in einem Entweder-Oder zu denken, das letztendlich zu einer kompletten Übernahme oder Ablehnung führt (ähnlich den unter 5.1.1 beschriebenen Problemen). Vielmehr muss berechtigte Kritik zu einer veränderten Wahrnehmung führen, die in einen konstruktiven Verstehensprozess mündet. Ganz in diesem Sinne spricht sich Grünschloss nicht für eine Ablehnung eines Verstehensprozesses aus, sondern plädiert für eine „besondere Kultur des Umgangs mit den eigenen Grenzen“ (Grünschloss 1999:262). Gerade ein solcher Umgang, der zentrale Relevanz auf die Frage der Bewahrung der eigenen Identität legt, liegt meines Erachtens bei den hier dargestellten Begegnungsmodellen vor, weil es insbesondere darum geht, die eigene Identität nicht aufzugeben (Popp 2010:22-24; Wrogemann 2009:311), so dass ich diesbezügliche Kritik nicht pauschal ausschließen, aber als in diesen Ansatz bereits integriert ansehen möchte¹⁴¹.

¹⁴⁰ Im Sinne eines postmodernen „anything goes“. (Welsch 2002:38,135; Vielhaber 2001:6)

¹⁴¹ An dieser Stelle möchte ich noch mal explizit auf die unter 4.2.3 genannten Bibelstellen mit ausgrenzendem bzw. exklusiven Charakter hinweisen. Der in diesen Bibelstellen vorgenommene Schwerpunkt ist klar darum bemüht Identität zu festigen, was, wie in diesem Kapitel bereits mehrfach beschrieben wurde, ein notwendiger Prozess sowohl für Gruppen als auch für Individuen ist. Die entscheidende Frage ist allerdings, an welchen Punkten eine solche Form der Ausgrenzung zwingend notwendig ist und ob es nicht eine Möglichkeit gibt, das Ziel der Identitätsbildung zu erreichen ohne eine Ausgrenzung von Einzelnen vornehmen zu müssen. Hier war es das Ziel dieses Kapitels, einen Beitrag dazu zu liefern.

„Als hermeneutischer Ort blendet Konvivenz die Verschiedenheiten nicht aus, sondern setzt die bleibenden Differenzen voraus und respektiert sie. Sie darf daher nicht harmonisch missverstanden werden.“ (Popp 2010:20)

5.2 Inklusion als Kirche mit Anderen

Nachdem in Kapitel 5.1 in einem ersten Schritt ein inklusives Begegnungsmodell entwickelt wurde, folgt nun ein Entwurf für die Umsetzung von Inklusion in einen Sozialraum - den der Kirche. Der Fokus verschiebt sich im Folgenden also von einer individuellen zu einer eher gesellschaftlich-strukturellen Ebene¹⁴². Die entscheidende Frage ist: Wie muss Kirche gestaltet sein, um ihren, in dieser Arbeit als inklusiv beschriebenen Missionsauftrag zu leben? Ich werde dafür, analog zum Vorgehen in Abschnitt 5.1, zuerst die aktuellen kirchlichen Bedingungen skizzieren, die eine Umsetzung von Inklusion in die kirchliche Praxis behindern. Davon ausgehend sollen missionstheologische Grundlagen gelegt und verschiedene Ansätze und Möglichkeiten für eine Einbeziehung von Inklusion in die kirchliche Praxis/Mission entwickelt werden. Abschließend werden Chancen und Grenzen diskutiert. Das Ziel dieses Kapitels ist es, zentrale Inhalte für ein mögliches inklusives Wesen der christlichen Kirche/Mission zu entwerfen.

5.2.1 Ein ausgrenzendes Wesen der Kirche

Im Rahmen dieser Arbeit wurde bereits an einigen Stellen auf Probleme der Kirche hingewiesen, Inklusion umzusetzen¹⁴³. Bevor hier also mögliche inklusive kirchliche Konzepte und Ansätze diskutiert werden, soll ein kurzer geordneter Überblick bezüglich aktueller Problemlagen erfolgen, welche einer Kirche, die Inklusion leben will, im Wege stehen. Dies soll an den Punkten homogene Kirche und paternalistische Kirche verdeutlicht werden.

Homogene Kirche

Wie in Kapitel 3.3 bereits erwähnt, setzt sich die Kirche in Deutschland fast ausschließlich

¹⁴² Beide Ebenen sind insoweit von zentraler Bedeutung, da die Umsetzung von Inklusion (wie in Kapitel 3 beschrieben), ganz im Sinne eines ganzheitlichen Transformationsprozesses, sowohl eine Veränderung auf der individuellen Begegnungsebene als auch auf der strukturell-gesellschaftlichen Ebene erfordert.

¹⁴³ Siehe hierzu vor allem die Ausführungen unter 3.3, aber auch die theologischen Einordnungen unter 4.2.3, welche zwar nicht die Kirche als Referenzgröße diskutieren, deren Implikationen für die Kirche aber eine hohe Relevanz haben und leicht für diese zu abstrahieren sind.

aus eher bürgerlichen Milieus zusammen (Bremer 2002; Ahrens & Wegner 2008; Grosse 2007). Den in Kapitel 5.1 beschriebenen „Anderen“ gibt es meist nicht. Dies bezieht sich vor allem auf Menschen, die aus sogenannten unteren/bildungsfernen Milieus kommen, also solchen, bei denen die Exklusionsrisiken besonders hoch sind (siehe Kapitel 2.1). So betont eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (2006:75): „Ärmere Menschen sind in vielen christlichen Gemeinden in Deutschland wenig oder gar nicht sichtbar“. Darüber hinaus wird die Kirche von diesen Menschen sogar eher als Teil der Obrigkeit selbst angesehen und wirkt für sie vor allem als gesellschaftlich ausgrenzende Institution (Wegner 2011:227-229; Grosse 2011:310-313). Eine Überwindung dieser Trennung wird zwar aus Kirchenleitungskreisen angestrebt, erscheint aber in der Praxis äußerst schwierig (Wegner 2011:212-213,223-224,227-231; Grosse 2011:310-314; Evangelische Kirche in Deutschland 2006:75-79)¹⁴⁴. Die Grenzen, die zwischen den Menschen innerhalb der Kirche und den Menschen außerhalb bestehen, sind immens. Dies hat allerdings weniger theologische, sondern eher milieuspezifische Gründe (Schulz, Hauschildt & Kohler 2009:186ff,271ff). „Wollen wir die Armen überhaupt unter uns haben?“ (Eurich u.a. 2011:17) fragen die Autoren des Sammelbandes „Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung“ und auch die Ergebnisse der Studie „Wenn wir die Armen unser Herz finden lassen...“ (Grosse 2007) zeigen erhebliche Diskrepanzen zwischen den „Kirchgängern“ und den „Anderen“ auf.

„Auf einer Gemeindeversammlung in Wetzlar-Niedergirmes sagten Kritiker der armutsbezogenen Gemeindegarbeit: »Ihr lockt die falschen Leute an.« Der Diakon hat die Beobachtung gemacht, dass »einige Mittelschichtorientierte das nicht mehr als ihre Gemeinde ansehen, weil sie dann auch verbunden wären mit Migranten, mit Armen, mit Leuten, die viele Probleme haben. Die sind hier im Haus. Und damit möchte man sich nicht unbedingt identifizieren.«“ (Grosse 2007:24-25)

Weitere Erklärungsversuche für diese massive Trennung im kirchlichen Milieu finden sich beispielsweise in den Exklusion konstituierenden Zuschreibungsprozessen wie in Kapitel 2 beschrieben. Insbesondere die Überlegungen von Pierre Bourdieu zum Geschmack als Ausdrucksform des Habitus, der Ausgrenzung bedingt (Treibel 2006:232-237; Neckel 1991:238-240), aber auch die gesellschaftliche Etikettierung von Menschen ohne Arbeit erschweren die Überwindung von Milieugrenzen. Bezogen auf die kirchliche Praxis stellt sich hier vor allem die Frage, welche Formen des Geschmacks (im Sinne einer

¹⁴⁴ Einen Entwurf für Zugänge der Kirche zu unterschiedlichen Milieus legten Schulz, Hauschildt & Kohler (2009) vor.

Ausgestaltung von kirchlichen Aktivitäten, wie Gottesdiensten oder Kleingruppen) Ausgrenzung bedingen (Schulz 2007; Schulz, Hausschildt & Kohler 2009; Bindseil 2011; Schweiker 2011b). Analog dazu sollen hier auch die theologischen Überlegungen aus Kapitel 4 bezüglich einer stark über „Boundary Marker“ funktionierenden Gemeinschaftsbildung erwähnt werden. Hier stellt sich die Frage, inwieweit dies auch eine Problematik heutiger Kirchengemeinden ist und wenn ja, über welche „Boundary Marker“ dies gesteuert wird.

Paternalistische Kirche

Heinrich Grosse (2011:311-312) skizziert die Situation der Kirchen in Mitteleuropa im Gegensatz zu den Basisgemeinden in Lateinamerika folgendermaßen:

„Dort sind Arme und Ausgegrenzte von sich aus solidarisch aktiv geworden und haben ihre Basisgemeinden gegründet. Das unterscheidet diese Gemeinden von den Kirchengemeinden in Deutschland, die auf die Armen zumeist erst zugehen müssen“ (:311)

Das hier beschriebene Problem ist, dass Kirche, wenn sie gesellschaftliche Verantwortung für ausgegrenzte Menschen übernehmen will, diese aufgrund des deutschen Kontextes fast immer als versorgende Hilfeleistung und sehr selten aus Solidarität leisten kann. Durch eine solche Form der Beziehungsgestaltung, die durch eine Pro-Existenz charakterisiert ist, vergrößert sich die innerliche Distanz zum Anderen aber noch mehr (Sundermeier 1995:52-54; Bosch 2009:375; Grosse 2011:311-313). Es bleibt immer eine massive Distanz zwischen Helfer und zu Helfendem, die nur schwer zu überbrücken ist. Eine Einbeziehung in Gemeinschaft findet unter diesen Voraussetzungen nur sehr selten statt (Eurich u.a. 2011:17; Grosse 2011:319). Die massivste Form dieser Kluft zwischen ausgegrenzten Menschen in unserer Gesellschaft und dem „Kirchgänger“ findet sich in der zunehmenden Trennung von Kirche und ihren Sozialverbänden (Diakonie und Caritas). Hier wurde zwar von der Kirche eine enorm wichtige Institution geschaffen und weiterentwickelt, die dazu in der Lage ist, Menschen in Notsituationen professionell zu helfen, welche jedoch gleichzeitig die Kirchengemeinde selbst zunehmend aus ihrer spezifischen Verantwortung für die Welt entbindet und sie von den Problemen der Welt distanziert (Schulz 2010:250-251; Herbst 2009:5-14; Coenen-Marx 1998; Huber 2008)¹⁴⁵. Kontakt zwischen der Kirche und Menschen in Notsituationen wird durch dieses System eher vergrößert und eine Einbindung von Menschen aus den unteren Milieus in die Kirche

¹⁴⁵ Zur generellen Distanzierung zwischen Theologie und Sozialer Arbeit/Pädagogik im letzten Jahrhundert siehe (Lechner 2000:15-30; Mette 2005:81-86).

eher erschwert.

Dies ist insbesondere deswegen problematisch, da die in Kapitel 2 beschriebenen Probleme der Exklusion in Deutschland nicht durch eine versorgende Hilfeleistung verändert werden können. Aufgrund der Notwendigkeit eines positiven Identitätsaufbaus werden daher alternative Wirklichkeitskonstruktionen und Lebenskontexte gebraucht, die nur im direkten Kontakt und im Aufbau einer gemeinsamen Solidarität entstehen können. Insbesondere die hiermit angesprochene Notwendigkeit der Begegnung und des Kontaktes für nachhaltige Veränderung wurde auch in Kapitel 4 als zentrale Größe der Botschaft von Jesus herausgearbeitet. Auch die Kritik von Vertretern der Inklusion am Integrationsparadigma (wie in Kapitel 3.2) weist in eine ähnliche Richtung. Hier werden versorgende Hilfen, die über die Köpfe der Betroffenen hinweg eingeleitet werden, massiv kritisiert und Hilfen in Form eines Empowerment gefordert.

5.2.2 Missionstheologische Grundlagen: Kirche mit Anderen und Konvivenz

Die Frage, die sich nun stellt, ist, wie die Kirche sich trotz der oben beschriebenen Widerstände und Probleme zu einer Gemeinschaft entwickeln kann, die Inklusion lebt. Ich werde dazu in einem ersten Schritt, aufbauend auf Überlegungen der Missionstheologen David Bosch und Theo Sundermeier, missionstheologische Grundlagen entwickeln, welche Inklusion als Paradigma in Mission/Kirche verorten können. Dies baut auf der Forschungshypothese 3 dieser Arbeit auf: „Das Konzept der Inklusion schließt inhaltlich an bereits vorhandene Entwürfe in der Missionstheologie an und kann durch eine Verknüpfung mit diesen für die Missionstheologie nutzbar gemacht werden.“

David Bosch schlägt im ersten Abschnitt seiner Beschreibung eines neu entstehenden Missionsparadigmas vor, Mission als „Kirche mit Anderen“ zu verstehen (Bosch 2009:368-389). Er betont dabei einen Wechsel von dem Verständnis einer „Kirche für Andere“ zu einer „Kirche mit Anderen“ (:375,379). Dieser Paradigmenwechsel hat für Bosch sehr unterschiedliche Implikationen. Einerseits geht es darum, das Helfer-Syndrom, Sundermeier (1995:52-54) spricht von Pro-Existenz, kritisch zu hinterfragen und die ihm innewohnenden Probleme deutlich zu machen (Bosch 2009:374-375). So verhindert eine solche Haltung Dialog und schafft zusätzliche Distanz zum Anderen¹⁴⁶. Andererseits betont Bosch die Frage nach dem Wesen von Mission und der Verhältnisbestimmung zwischen

¹⁴⁶ Siehe hierzu die Ausführungen unter 5.1.

Kirche und Welt. So beschreibt Bosch hier eine, zumindest theoretisch in der Theologie vollzogene, Entwicklung weg von einer Kirche, welche die Welt als feindlich ansieht, sich so weit wie möglich von ihr zu distanzieren sucht und die Menschen in ihr bestenfalls als Bekehrungsobjekte ansieht (:376-377). Das neue Kirchenverständnis entspricht eher einer Kirche in Solidarität mit der Welt, das sich für Bosch durch folgende Rückschlüsse kennzeichnet:

- Kirche ist nicht das Ziel von Mission (mit aller Sicherheit zumindest nicht das einzige). (:377)
- Kirche ist nicht gleichzusetzen mit dem Reich Gottes. (:377)
- Bekehrung hat eine ganzheitliche Dimension und kann nicht auf eine jenseitige Dimension reduziert werden. (:377-378)
- Wenn die Kirche sich und ihre Mitglieder durch ihre Strukturen von der Welt absondert, ist dies als Häresie anzusehen. Es geht nicht um die Kirche, sondern um das Reich Gottes, das in der Welt gebaut werden muss. (:378)
- Die Aufgabe der Kirche ist es nicht, eine wie auch immer geartete Grenze zu überwachen, sondern Gutes zu tun. (:378)

Analog zu diesen Überlegungen kritisiert Bosch die Bevormundung von den alten westlichen Kirchen gegenüber den jungen afrikanischen und südamerikanischen Kirchen, die unter dem oben beschriebenen Verständnis nicht mehr haltbar ist (:378-381). Der Schlüssel auf dem Weg zu einer wie hier beschriebenen „Kirche mit Anderen“ liegt für Bosch im Aus-Halten einer „creative tension“ zwischen einer Kirche, die in der Welt lebt und gleichzeitig nicht von der Welt ist (:386; Saayman 1990; Kritzinger 1990:143-153). Diese Spannung auszuhalten, die sich auf unterschiedliche Art und Weise äußern kann¹⁴⁷, muss das vorwiegende Ziel von Kirche sein. Bosch beschreibt damit die Herausforderung, dass Kirche eben keine homogene geradlinige Einheit sein soll, sondern gerade durch ihre Spannungen und Verschiedenheiten (Heterogenität) zu dem wird, was ihre Bestimmung ist.

“The church is both a theological and a sociological entity, an inseparable union of the divine and the dusty.” (:389)

¹⁴⁷ Bosch beschreibt unter anderem die Spannung zwischen einem Missionsverständnis von Weltverbesserung vs. Evangelisation (siehe hierzu auch sehr ausführlich Berneburg 1997). Die Extremposition auf der einen Seite drückt sich durch ein Missionsverständnis aus, das Mission als ein Shalom für die Welt betrachtet und lediglich den Wunsch nach Humanisierung hegt (Bosch 2009:382-383) - „Mission became an umbrella term for health and welfare services“ (:383). Auf der anderen Seite findet sich ein weltverneinendes Missionsverständnis, das Menschen auf Bekehrungsobjekte degradiert und missionarischen Erfolg ausschließlich über numerischen Wachstum betrachtet.

Theo Sundermeier entwickelt, wie in Kapitel 5.1.2 angedeutet, mit dem Begriff der Konvivenz ein missionstheologisches Konzept, das die oben beschriebenen Überlegungen von Bosch weiter vertieft. Der Ausgangspunkt ist dabei ähnlich wie bei Bosch die Frage, wie sich Kirche und Mission in Bezug auf Absonderung von und Hinwendung zur Welt zu verhalten haben (Sundermeier 1999a:13-16; Sundermeier 1995:76-79,85; Wrogemann 2009:307-308,311). Fündig wird Sundermeier in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, in der es die Konvivenz ist, welche eine Klammer um Theorie und Praxis (Wort und Tat) bildet (Sundermeier 1995:45)¹⁴⁸. Konvivenz ist dabei sowohl als Zeugnis als auch als Zielhorizont von Mission zu verstehen (Wrogemann 2005:20-21) und bezeichnet eine bestimmte Form des Zusammenlebens mit folgenden Grundpfeilern:

1. Gegenseitige Hilfe – Hilfgemeinschaft (Sundermeier 1995:46-47; 1996:190; Wrogemann 2009:309)

Konvivenz bezeichnet eine Solidargemeinschaft, die Verantwortung füreinander übernimmt. Im Gegensatz zu heutigen individualistischen Tendenzen (siehe Kapitel 2.2.1) entsteht hier ein Sozialraum, der Verantwortung übernimmt und Einzelne auffangen kann. Hilfeleistungen sind hier nicht der Gefahr von paternalistischen Tendenzen ausgesetzt (siehe Kapitel 5.2.1), sondern erfolgen natürlich.

2. Wechselseitiges Lernen – Lerngemeinschaft (Sundermeier 1995:47-48; 1996:190-191; Wrogemann 2009:309)

Sundermeier skizziert hier einen Lernraum, in dem jeder Lehrer und Lernender ist. Die Erfahrung eines jeden wird wertgeschätzt, jeder hat etwas beizutragen. Wrogemann (2009:308-309) führt aus, dass Konvivenz zu einem besseren Verstehen führt. Dies betrifft sowohl den Willen Gottes als auch mein eigenes Wesen und die Eigenart des Anderen.

3. Gemeinsames Feiern - Festgemeinschaft (Sundermeier 1995:49-50; 1996:145-148,191-193; 1999:189; Wrogemann 2009:309)

Das Fest hat für Sundermeier zentralen Charakter in einer Gemeinschaft, indem es die Routine des Alltags unterbricht und Raum für eine alternative Wahrheit schafft. Es wird ein Raum geschaffen, in dem Grenzen überwunden, Begegnung ermöglicht und gemeinsame

¹⁴⁸ Wobei Sundermeier angibt lediglich den Begriff der Konvivenz aus dem lateinamerikanischen Dialog entliehen zu haben. Was Konvivenz bedeutet, habe er in seiner Zeit in Afrika gelernt (Sundermeier 1999b:186).

Identität gewonnen werden kann.

Sundermeier selbst gibt an, diese Formen nicht weiter konkretisieren zu wollen, da der Prozess der Konvivenz gerade auf Phantasie und Neugier angelegt ist und daher einer Offenheit bedarf (Sundermeier 1996:191). Wichtig ist für ihn nur, dass dieser Raum der Konvivenz „nicht wieder eingeengt wird, sondern ein Raum bleibt, wo Freiheit gewährt wird und zunimmt und die Identität bewahrt bleibt“ (:191). Letztendlich stellt Konvivenz für Sundermeier das Ziel von Mission dar (1995:70).

„Das Zentrum der Mission liegt damit weder bei der Kirche noch bei der Welt, sondern es ereignet sich in diesem Mit-Sein mit den anderen und Fremden“ (Wrogemann 2009:309).

Wenngleich Bosch und Sundermeier in ihren hier kurz dargestellten missionstheologischen Überlegungen unterschiedliche Worte und Metaphern wählen, so finden sich doch gerade in ihrem Anliegen und in ihrer Zielvorstellung hohe Überschneidungen¹⁴⁹. Beide beschreiben ein missionarisches Wesen der Kirche, das darum bemüht ist, paternalistische Tendenzen zu überwinden¹⁵⁰ und Zugänge zu Anderen zu ermöglichen bzw. Grenzen abzubauen¹⁵¹. Die größte und relevanteste Überschneidung in ihren Konzepten findet sich jedoch in der jeweiligen Zielvorstellung: Durch die Kirche einen Raum zu schaffen, in dem das „Miteinander“ betont wird, in dem Solidarität und Anerkennung geübt wird und in dem vor allem Platz für Andersartigkeit und Spannung ist - bzw. in welchem dies sogar als notwendig angesehen wird.

Zusammenfassend kann hier festgestellt werden, dass sowohl Bosch als auch Sundermeier ein Missionsverständnis entwerfen, in das sich Methoden und Ziele von Inklusion hervorragend integrieren lassen. Insbesondere in der Zielsetzung von Mission als einer

¹⁴⁹ Obwohl ich im Folgenden die Gemeinsamkeiten betonen möchte, soll hier kurz auf natürlich auch vorhandene Unterschiede in den Konzepten eingegangen werden. So verbleiben die Ausführungen von Bosch in ganz großen Teilen auf einer missionstheologischen Metaebene, ohne von ihm weiter konkretisiert und kontextualisiert zu werden (Saayman 1996:40,52), während Sundermeier eher darum bemüht ist, konkrete Wege in die Praxis zu weisen. Bosch fokussiert sich dementsprechend eher auf kirchen- und missionsgeschichtlichen Entwicklungen und zieht Schlüsse daraus, während Sundermeier mehr an hermeneutischen Prozessen des Verstehens interessiert ist und dementsprechend eher über gelingende Begegnung zwischen Menschen nachdenkt. Meines Erachtens liegt genau in diesen Unterschieden der Grund dafür, die beiden Ansätze hier gemeinsam darzustellen, da durch die verschiedenen Blickwinkel ein zutreffenderes Bild gezeichnet werden kann.

¹⁵⁰ Bei Bosch vor allem das Verständnis von einer „Kirche für Andere“ zu einer „Kirche mit Anderen“, bei Sundermeier Konvivenz als solidarische Lern- und Hilfgemeinschaft.

¹⁵¹ Sundermeier skizziert hier das Fest als Raum der Überwindung von Grenzen, während Bosch dies nicht konkretisiert, aber darauf hinweist, dass Kirche ein heterogener Raum sein muss, in dem eine „creative tension“ (Bosch 2009:381-389) ausgehalten wird.

Gemeinschaft, die den Anderen akzeptiert und seine Eigenarten und Verschiedenheiten als Bereicherung bzw. als Normalzustand ansieht, drückt sich ein zentrales Anliegen von Inklusion aus. Die Notwendigkeit, die sowohl Bosch als auch Sundermeier im Kontakt mit dem Anderen sehen, bekommt durch eine inklusive Praxis eine konkrete Ausgestaltung. Inklusion kann demnach in der heutigen Zeit als der folgerichtige Schluss angesehen werden, der sich aus den hier beschriebenen missionstheologischen Überlegungen ableitet und der diesen einen Weg in die Praxis weist.

Die hier dargestellten Ausführungen sind nun der Ausgangspunkt und sozusagen auch der missionstheologische Eckpfeiler für die folgenden eher praktischen Überlegungen. Es wurden hier und auch in Kapitel 4 die theologischen Grundlagen für eine Praxis der Inklusion in Mission und Kirche herausgearbeitet. Die Frage, die sich nun stellt, ist, wie die missionstheologischen Konzepte von einer „Kirche mit Anderen“ und der Konvivenz in Kirche und Mission konkret Gestalt annehmen können. Dem wird im nächsten Kapitel ausführlich nachgegangen.

5.2.3 Ansätze für Inklusion in Mission und Kirche

Die missionstheologischen Konzepte von Sundermeier und Bosch bilden die letzte notwendige Brücke für eine Einbeziehung von Inklusion in die Mission der Kirche. Sowohl in diesem Abschnitt als auch in Kapitel 4 wurde herausgearbeitet, wie hoch die Überschneidungspunkte zwischen Forderungen von Inklusion und Forderungen aus den hier beschriebenen biblisch-theologischen und missionstheologischen Konzepten sind. Inklusion, wie in dieser Arbeit definiert, kann so als ureigenes Thema der Kirche (Schweiker 2011b:131) verstanden werden. Sowohl inhaltliche konzeptionelle Gesichtspunkte als auch methodische Schritte sollten demnach dringend in Bezug zur kirchlichen missionarischen Praxis gesetzt werden. Möglichkeiten, wie dies aussehen könnte, sollen in den nun folgenden Ansätzen entwickelt werden. Hier wird kein Anspruch auf Vollständigkeit gelegt, sondern die bereits in dieser Arbeit thematisierten Inhalte gebündelt und mit entsprechenden Ansätzen verknüpft und erweitert. Um eine mögliche Umsetzung in die kirchliche Praxis zu erleichtern und die theoretischen Überlegungen möglichst plastisch zu machen, werden konkrete Praxisbeispiele aus bestehenden Projekten in die Ansätze integriert. Die Reihenfolge der Ansätze ist dabei bewusst gewählt, da die ersten beiden Punkte eher Grundvoraussetzungen (erste Schritte) sind, während die letzten beiden Punkte verschiedene Möglichkeiten beschreiben, Inklusion konkret als Kirche zu leben.

5.2.3.1 Kontakt zu Anderen herstellen

Der erste Schritt auf dem Weg zu einer Kirche, die Inklusion lebt, ist der Aufbau von Kontakt zu Menschen, die anders sind als man selbst bzw. zu Menschen, die unter Ausgrenzung leiden. Die Ergebnisse von Kapitel 3 dieser Arbeit zeigen dabei klar auf, dass Inklusion angemessene Begegnungsräume benötigt, in denen Kontakt zwischen unterschiedlichen Menschen hergestellt wird und Vorurteile überwunden werden können. Auch die theologischen Ausführungen in Kapitel 4 machen deutlich, dass Begegnung mit ausgegrenzten Menschen, beispielweise im Rahmen von Tischgemeinschaften, zentrale Inhalte des Lebens von Jesus waren. Direkter persönlicher Kontakt wurde hier, vor allem im Paradigma der offensiven Heiligung bezogen auf persönliche Transformationsprozesse, als eine zentrale Kategorie herausgearbeitet.

Kontaktaufbau meint aber in erster Linie nicht das Anbieten von Hilfeleistungen für Bedürftige, sondern erst einmal nur Begegnung und Beziehungsaufbau. Die Gefahren einer paternalistisch geprägten Begegnung wurden unter 5.1.1 und 5.2.1 bereits beschrieben und können durch eine zweckfreie Begegnung zumindest teilweise umgangen werden. Obgleich das Engagement von Kirche in solchen Hilfeleistungen als möglicher Weg hin zum Anderen gesehen werden kann (Evangelische Kirche in Deutschland 2006:73,76; Wegner 2011:212-213; Grosse 2011:319), sollen die hieran beschriebenen Gefahren in dieser Arbeit dadurch ausgedrückt werden, dass diese Punkte hier separat behandelt werden. Die Möglichkeit einer kirchlich praktizierten Gesellschaftsverantwortung im Sinne von Hilfeleistungen wird demnach nicht in diesem Abschnitt, sondern unter Punkt 5.2.3.3 weiter beschrieben.

Die Notwendigkeit, einen solchen Kontaktaufbau überhaupt initiieren zu müssen, liegt in der Problematik der unter 5.2.1 beschriebenen Verengung des kirchlichen Milieus begründet. Die Frage ist demnach, wie diese Milieugrenzen überwunden werden können. Eine Möglichkeit hierzu ist, eine oft vorhandene kirchliche „Komm-Struktur“ durch eine „Geh-Struktur“ zu ersetzen (Schweiker 2011b:142-143; Grosse 2011:320,327). Gemeinde kann also nicht darauf warten, dass sich ausgegrenzte Menschen in ihren Kirchenräumen einfinden, sondern muss sich selbst auf den Weg in die Lebenswelt der Anderen machen. Die angemessene Grundhaltung für diese ersten Kontakte wurde mit dem Begriff des Epoché unter 5.1.2 beschrieben. Es braucht in erster Linie eine Wahrnehmungsfähigkeit und Aufmerksamkeit gegenüber dem Anderen, um Verstehen und Kontakt zu ermöglichen (Grosse 2011:314-315). Durch eine solche kontinuierliche Begegnung kann sich gegenseitiges Vertrauen entwickeln, das als Grundstein für eine mögliche Einbeziehung zu

verstehen ist (:319). Für Kirchengemeinden könnte dies auch bedeuten, dass sich erst mal Einzelne auf diesen Weg machen, Erfahrungen sammeln, Einstellungen verändern und die Gesamtgemeinde daran teilhaben lassen.

Eine ausgezeichnete Möglichkeit für eine gegenseitige Kontaktaufnahme bieten Arbeitsprojekte, bei denen gemeinsam mit ausgegrenzten Menschen an einem bestimmten Ziel gearbeitet wird. So beschreibt Grosse (2011:320-321) die Einbindung von armen Menschen in die Mitarbeit kirchlicher Tafeln¹⁵² als Möglichkeit, gemeinsam Fähigkeiten und Stärken einzusetzen. Das Ziel bei diesem Ansatz ist es somit, Begegnungsräume zu initiieren, in denen ein partnerschaftliches und nicht hierarchisches Gegenüber möglich ist. Für Sundermeier (Sundermeier 1995:49-50; 1996:145-148,191-193; 1999:189; Wrogemann 2009:309) zeigt sich ein solcher Begegnungsraum in Festen, in denen sowohl Identität gelebt und gefeiert werden kann als auch Offenheit transportiert und Begegnung ermöglicht wird. Durch eine hier stattfindende Durchbrechung des Alltags können sonst vorhandene Barrieren überwunden und ein erster Schritt aufeinander zu vollzogen werden. Die Frage nach dem Abbau von Barrieren stellt sich auch bei der Struktur und den Inhalten kirchlicher Veranstaltungen wie dem Gottesdienst, aber auch anderer Angebote. Die Frage ist hier, ob durch die Fokussierung auf den Geschmack eines bestimmten Milieus andere Milieus ausgeschlossen werden könnten¹⁵³ und dadurch Kontakt mit Anderen erschwert wird. Dies soll unter Punkt 5.2.3.3. ausführlicher diskutiert werden.

Praktische Umsetzungen dieses Punktes finden sich in der Broschüre „Kirche mit Anderen“ der Evangelisch-Lutherischen Kirche Mecklenburg (2010), in der mehrere Praxisprojekte und durchgeführte Aktionen zusammengefasst werden. Der Schwerpunkt der dortigen Überlegungen richtet sich gerade an der Frage aus, wie Kontakt zu Menschen außerhalb der Kirche hergestellt werden kann. Folgende Möglichkeiten werden dort skizziert:

- Beteiligung an Aktionen von Land und Kommune – wie das gemeinsame Ausrichten eines Dorffestes (12, 28-29)
- Öffnung der Kirchenräume für andere Veranstaltungen (17, 40-43).

¹⁵² Tafeln sind Lebensmittelausgabestellen für arme Menschen, welche sonst häufig eher ein klassisches Beispiel für eine Kirche für Andere sind, bei denen die Distanz zwischen Helfer und zu Helfendem relativ groß bleibt.

¹⁵³ Siehe hierzu die Ausführungen unter 2.1, vor allem im Bezug auf Geschmack als Distinktionsmittel (Treibl 2006:232-237; Neckel 1991:238-240).

- Kreative und niederschwellige Aktionen in der Kirche, die Berührungspunkte ermöglichen – wie eine Nacht der Offenen Kirchen (:8-11, 36-38)
- Veranstaltung von öffentlichen Festen (:14-16, 30-31)

Weitere Möglichkeit einer ersten Kontaktaufnahme mit dem Umfeld der Kirche bietet die strukturierte Stadtteilbegehung und das Experteninterview. Die strukturierte Stadtteilbegehung ist ein Beobachtungsverfahren in Form eines Spazierganges, das neue Wahrnehmungen bezüglich eines fremden Umfeldes und der darin lebenden Menschen ermöglichen kann (Faix 2012a). Das Experteninterview bietet die Chance, ein bestimmtes Umfeld durch Einführung und Erklärung eines Experten besser verstehen zu können und so auch ein erweitertes Verständnis für die Lebenslage der dort lebenden Menschen zu erreichen (Arzt 2012). Bei beiden Maßnahmen wird zwar meist kein konkreter Kontakt zu fremden Menschen hergestellt, sie können aber als eine Art erster Schritt in das Lebensumfeld von bisher unbekanntem Menschen angesehen werden, der eine darauf folgende direkte Kontaktaufnahme erleichtert.

5.2.3.2 Eine veränderte Haltung einüben

Ausgehend von vorhandenem Kontakt zu Anderen, wie unter 5.2.3.1 beschrieben, stellt sich die Frage, wie eine veränderte Haltung bzw. ein verändertes Denken in Bezug auf Andersartigkeit erlernt werden kann. Sowohl im Rahmen der Debatte um Exklusion als auch um Inklusion stellt sich die Veränderung von gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen, die Ausgrenzung bedingen, als zentrale Größe dar¹⁵⁴. In Kapitel 4 wurde daraufhin herausgearbeitet, dass Jesus sowohl mit Gleichnissen als auch mit konkreten Handlungen darum bemüht war, ausgrenzende Denkschemata zu hinterfragen und neue aufzurichten. In Abschnitt 5.1 wurde auf dieser Grundlage ein inklusives Begegnungsmodell entwickelt, welches Möglichkeiten zu Prozessen der Einbeziehung weist.

Die Umsetzung einer solchen Form der Begegnung müsste ihren Ursprung in den Bezügen der Kirchengemeinde selbst haben. Hier könnte es darum gehen, Bilder von einer fehlerlosen Kirche und fehlerlosen Christen zu hinterfragen und einen Raum und eine Kultur dafür zu schaffen, auch Unzulänglichkeiten und Probleme als Normalfall menschlichen Seins zu akzeptieren (Evangelische Kirche in Deutschland 2006:77)¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Siehe die zusammenfassenden Ergebnisse über Exklusion (2.4) und Inklusion (3.2.4) dieser Arbeit.

¹⁵⁵ Siehe hierzu auch die Ausführungen unter 4.1 über die „Gottebenbildlichkeit nach unten“. Barth

Möglicherweise braucht es aber auch erst die Begegnung mit ausgegrenzten und mir sehr fremden Menschen, um einen diesbezüglichen Lernprozess zu initiieren. So beschreiben Albrecht-Bindseil & Franz ihre Erfahrungen in einem christlichen integrativen Wohnprojekt von Menschen mit und ohne Behinderung:

„Durch die konsequente Integration von Menschen mit Assistenzbedarf erleben alle Beteiligten, dass Behinderung eine ganz eigene Zugangsweise zur Welt darstellt“ (Albrecht-Bindseil & Franz 2011:230)

Schwächen können nach den Erfahrungen der Autoren in einem solchen Rahmen auch als Begabung erlebt werden (:237). Gerade diese Erfahrung, dass Heterogenität und Andersartigkeit etwas Positives bedeuten können (Grosse 2011:316), ist das zentrale Ziel dieses Lernprozesses. Diese Veränderung findet hier, wie schon unter 5.1 beschrieben, in einem hermeneutischen Zirkel von Denken und Handeln statt (Sundermeier 1996:153-154). Dieser Prozess braucht die Begegnung und den Dialog als personales Angebot (Schäper 2011:159), denn erst durch ein offenes Reden über Ausgrenzungserfahrungen mit den Betroffenen können sich vorhandene Bilder ändern und Solidarität bilden (Evangelische Kirche in Deutschland 2006:77).

Über die in Kapitel 5.1 beschriebene mögliche Vorgehensweise bezüglich einer inklusiven Begegnung mit anderen Menschen hinaus sollen hier noch zwei Punkte aus der Praxis erwähnt werden. Zum einen gibt es hier den großen Bereich von christlichen Lebensgemeinschaften, die bewusst mit Menschen zusammenleben, die sonst vermutlich ausgegrenzt werden würden. Beispiele hierfür sind die l'Arche Gemeinschaften (www.arche-deutschland.de; Spink 2008) oder das Mehrgenerationenhaus Heidelberg (Albrecht-Bindseil & Franz 2011; Bindseil 2011), bei denen Menschen mit und ohne geistige bzw. körperliche Behinderung zusammen leben. Gerade in einem solchen intensiven Kontext, in dem Leben geteilt wird und in dem oft auch temporäres Mitleben möglich ist, können sich Haltungen ändern und persönliche Besonderheiten als etwas Wertvolles angesehen werden. Solche christlichen Gemeinschaften bieten eine hervorragende Gelegenheit für Kirchengemeinden, Kontakt zu Anderen aufzunehmen, indem man Kooperationen beginnt und Räume der Begegnung schafft. Eine weitere Möglichkeit, eine veränderte Haltung einzunehmen, beschreibt Irene Rauhut (2012:133-136) in dem Buch „Die Welt verstehen“. Sie skizziert dort Gebetsspaziergänge als

(2011:259-260) führt dies bezogen auf die Gemeindekultur folgendermaßen aus: „Wenn in Gottesdiensten so getan wird, als würden Menschen nie an Grenzen stoßen, als könnten sie ihr Leben und ihren Gott komplett selbst meistern, dann entsteht auf jeden Fall kein Raum, in dem Inklusion geschehen kann.“

Möglichkeit, einen Stadtteil zu entdecken und dies aufgrund der Methodik von Laufen und Beten nicht nur kognitiv zu tun, sondern bewusst die spirituelle Dimension in der Beobachtung und der Wertung von Eindrücken hervorzuheben. Dies kann dabei helfen, Dinge in einem anderen Licht wahrzunehmen.

5.2.3.3 Barrieren abbauen und Beteiligungsräume schaffen

Während die ersten beiden beschriebenen Punkte eine Art Grundvoraussetzung für eine Kirche bilden, die Inklusion lebt, beschreiben die Punkte 5.2.3.3 und 5.2.3.4 zwei eher parallel stattfindende Wege, Inklusion praktisch umzusetzen. Bei Punkt 5.2.3.4 liegt der Fokus dabei auf dem Sozialraum außerhalb kirchlicher Veranstaltungen, während hier genau dieser in den Blick genommen werden. Die Frage danach, welcher der beiden Schritte zuerst zu erfolgen hat, ist meiner Ansicht nach nicht abstrakt zu beantworten und richtet sich vielmehr nach den konkreten Gegebenheiten einer Gemeinde und ihrem Kontext. Eine mögliche Antwort wäre es jedoch, dort anzufangen, wo bereits Ressourcen und Kontakte zur Verfügung stehen und wo demnach der Einstieg leichter fällt. Dies ist insbesondere deswegen zu empfehlen, da viele Praxisbeispiele betonen, wie steinig der Weg einer Umsetzung von Inklusion in der Kirche ist (Barth 2011:254; Grosse 2011:312-313; Bindseil 2011:201-205). Monika Deitenbeck-Goseberg¹⁵⁶ beschreibt rückblickend vor allem das Gebet als zentrale Größe für den Start ihrer Bewegung:

„Wir haben den Entschluss gefasst, ab heute jeden Tag für Erweckung in Oberrahmede zu beten. Zugleich kam ich mit den Obdachlosen in Lüdenscheid in Berührung. Wir hatten damals 50 Menschen auf der Straße. Und das wurde mein Einstieg und ich habe den Obdachlosen-Freundeskreis gegründet.“ (Deitenbeck-Goseberg 2011:345).

Wichtig ist jedoch zu betonen, dass es meiner Ansicht nach fast unmöglich ist, das eine umzusetzen und das andere gar nicht zu beachten¹⁵⁷. Für einen stabilen Transformationsprozess braucht es, sowohl aus theologischen¹⁵⁸ als auch aus rein

¹⁵⁶ Monika Deitenbeck-Goseberg ist Pfarrerin der evangelischen Kirchengemeinde Oberrahmede/Lüdenscheid, die sich vor allem für Obdachlose einsetzt, aber auch darüber hinaus durch ein heterogenes Gemeindeleben geprägt ist.

¹⁵⁷ Während es durchaus möglich sein kann, mit einem Schwerpunkt zu beginnen und die andere Dimension ganz natürlich nachwachsen zu lassen. Hier ist es sogar wahrscheinlich, dass die Umsetzung der einen Ebene dazu führt, dass die andere ganz natürlich in den Blick genommen wird, weil der Gemeinde die Augen dafür geöffnet werden. Voraussetzung dafür ist natürlich die Offenheit bezüglich einer solchen Veränderung.

¹⁵⁸ Auf der einen Seite im Sinne eines Mandats zur Gesellschaftsverantwortung (Reimer 2009:170-181; Bosch 2009:393-400,432-447; Boff 2002; Guitierrez 1992; Evangelische Kirche in Deutschland 2006; Eurich 2011; Wright 2012; Faix 2012; Baltus 2012; Rabens 2012), auf der anderen Seite im Hinblick auf den Auftrag zu einem biblischen Gemeindebau (Apg. 2,44-45; 1. Kor. 12,21; Gal. 3,28).

praktischen Gründen¹⁵⁹, letztlich beide Seiten. In diesem Abschnitt liegt der Fokus aber erst einmal auf der kirchlichen Binnenperspektive.

Im Inklusionsparadigma (wie in Kapitel 3.2.4 zusammengefasst) wurde deutlich, dass ein zentraler Punkt von Inklusion ist, ausgrenzende Strukturen zu verändern und Strukturen zu schaffen, unter deren Bedingungen wieder Einbeziehung ermöglicht wird. Was im Bereich der Inklusionsforschung vor allem auf Schulen angewandt wird, soll nun hier auf die Kirche bezogen werden. In Kapitel 4 wurde diese Perspektive theologisch bearbeitet, indem aufgezeigt wurde, dass Jesus ausgrenzende religiöse Strukturen kritisierte und dazu aufrief, diese durch religiöse Muster zu ersetzen, die Einbeziehung wieder ermöglichen (siehe 4.2.2.3 Barmherzigkeit ersetzt Heiligkeit). Auch das Paradigma der offensiven Heiligkeit macht deutlich, dass jeder Mensch Träger dieser Heiligkeit sein kann. Dies lässt den Rückschluss (den auch Paulus in 1. Kr. 12 und Gal. 3,28 zieht) zu, dass es jedem Menschen möglich sein muss, in kirchliche Aktivitäten eingebunden zu werden. Wie dies gelingen kann, wird anhand folgender Punkte erläutert:

Beteiligungskirche

In der Kirche muss es, entsprechend den Ausführungen in dieser Arbeit, weniger um die Frage gehen, ob ein Mensch sich beteiligen darf, sondern wo er dies tun kann. Wenn das „wo“ wiederum nicht zu beantworten ist, weil man keinen angemessenen Raum findet, ist das in der Logik von Inklusion (aber wohl auch von Paulus in 1. Kr. 12) nicht das Problem des Einzelnen und seiner mangelnden Fähigkeiten, sondern das Problem der Kirche und ihren mangelnden Zugangsmöglichkeiten und Beteiligungsräumen. Kirche mit Anderen ist nur dann möglich, wenn ich die Stärken der „Anderen“ sehe, also müssen diese genutzt und eingebracht werden (Grosse 2011:316, Evangelische Kirche in Deutschland 2006:77). Die Aussage, welche die Kirche demnach an jeden, der dazu bereit ist, richtet, ist: „Du wirst hier gebraucht und das, was du leistet, wird wertgeschätzt“. Gerade ein solches praktisches Eingebundensein in die Kirche kann zu Anerkennung und Identität führen;

¹⁵⁹ Man bedenke hier folgende massive Inkongruenz: Auf der einen Seite wäre es eine Gemeinde, die sich für Inklusion im Sozialraum einsetzt und die soziale Initiativen gründet und unterstützt, aber gleichzeitig in ihrem Gemeindeleben und Strukturen eine exklusive Veranstaltung ist (hier kann man auch klar auf die Gefahren einer paternalistischen Hilfe, wie unter 5.2.1 beschrieben, hinweisen). Auf der anderen Seite wäre es eine Gemeinde, die inklusive Strukturen geschaffen hat, ein hohes Maß an Heterogenität lebt und ausgrenzte Menschen einbezieht, aber gleichzeitig keinerlei Solidarität diesen Menschen gegenüber aufbaut und sich ihrer Not außerhalb der Kirche distanziert, indem sie in keiner Weise im Sozialraum außerhalb der Kirche aktiv wird. Hier kann auf die unter 3.2.3 ausgeführten kritischen Anmerkungen am Inklusionsparadigma hingewiesen werden, welche die Gefahr beschreiben, dass unter inklusiven Gesichtspunkten keinerlei Hilfeleistungen mehr erbracht werden.

zwei Dinge, die gerade bei Menschen, die in ihrer Lebenssituation Exklusionsrisiken ausgesetzt sind, von zentraler Bedeutung sind. Insbesondere der Akt des gemeinsamen Arbeitens (sei es bei der Vorbereitung der Gottesdienstdekoration, der Bandprobe, der Wartung der Heizungsanlage oder vielerlei mehr) bietet die Möglichkeit, Kontakt mit Menschen aufzubauen, die man in seinem sonstigen Alltag nie getroffen hätte. Vor allem das gemeinsame Erreichen eines gesteckten Ziels schafft Verbindung und gegenseitige Wertschätzung (Bindseil 2011:205-206)¹⁶⁰. Das Problem ist nun, dass es solche Beteiligungsräume häufig nicht gibt, weil die kirchlichen Aktivitäten und die dementsprechend notwendigen Arbeiten nicht auf das Profil von Menschen außerhalb der Kirche zugeschnitten sind (Schulz, Hauschildt & Kohler 2009:26-30,165-171). Die Frage für eine Kirche, die Inklusion leben möchte, lautet also, wie solche aktiven Beteiligungsräume geschaffen werden können.

Praxisbeispiele gibt es vor allem im Bereich der Beteiligung von Menschen mit Behinderung an Gottesdiensten und kirchlichen Veranstaltungen. Beispiele hierfür sind die Beteiligung an Gottesdienstvorbereitungskreisen (Bindseil 2011:204-205), Mitarbeit in Gremien der Kirche (Schäper 2011:161), Einbindung in Messdienertätigkeiten über die Kindheit hinaus (Schäper 2011.161-162) und noch einige mehr (Bell-D'Avis 2011; Schweiker 2007). Über diesen speziellen Bereich der Behinderung hinaus sind in der Literatur beschriebene Erfahrungen bezogen auf die Beteiligung von Menschen aus anderen, vor allem ausgegrenzten Milieus, bei binnenkirchlichen Angeboten eher rar, was wohl auch daran liegt, dass gerade Menschen mit Ausgrenzungserfahrungen nur schwer zu einer aktiven Beteiligung zu bewegen sind (Schulz, Hauschildt & Kohler 2009:71). Monika Deitenbeck-Goseberg (2012:347) beschreibt hier die Beteiligung von möglichst vielen Menschen an Inhalten des Gottesdienstes als eine Möglichkeit der konkreten Beteiligung.

Im Rahmen von Aktivitäten der Kirche im Sozialraum außerhalb ihrer bestehenden Formen gibt es hingegen ein wesentlich breiteres Spektrum an beschriebenen Möglichkeiten der Einbindung, die jedoch erst unter Punkt 5.2.3.4 beschrieben werden

¹⁶⁰ Ich möchte an dieser Stelle nicht verhehlen, dass es hierbei natürlich auch zu Problemen und Konflikten kommen kann. Dies kann insbesondere passieren, wenn die Milieus der Menschen, die miteinander arbeiten, sehr unterschiedlich sind, ihre Kulturtechniken sich dementsprechend unterscheiden und die Bereitschaft, aufeinander zuzugehen und voneinander zu lernen, im Sinne des Begegnungskonzeptes von 5.1, nur in einem geringen Maß gewahrt ist (Danz 2005:226-228; Grünschloss 1999:307-308). In solchen Prozessen braucht es Begleitung, die in Konflikten moderiert und dabei hilft, ein Verständnis für den Anderen zu entwickeln (Bindseil 2011:203-204; Wrogemann 2009:309).

sollen. Man könnte an dieser Stelle den Schluss ziehen, dass binnenkirchliche Angebote wie Gottesdienste oder Gesprächsgruppen wenig Möglichkeit zur praktischen Beteiligung von Außenstehenden bieten. Die Frage ist aber, ob dies grundsätzlich so ist oder ob es neue Formen und Angebote im Innenbereich der Kirche bräuchte. Diese können aber unmöglich, ganz im Sinne von Inklusion, für andere Menschen, sondern nur mit ihnen entwickelt werden. Wenn sich Kirche hier entwickeln will, braucht sie demnach dringend den Kontakt zu anderen Menschen, die gemeinsam Kirche bauen. Diese Kontakte aufzubauen und mit anderen Menschen in einen offenen Dialog über kirchliche Angebote zu treten, könnte ein erster Schritt zu einer Beteiligung sein. Die Frage, die hier allerdings kritisch zu stellen ist, ist, ob dies innerhalb der jeweiligen Kirchengemeinde überhaupt erwünscht ist und ob einer dadurch möglichen Veränderung Raum gegeben wird.

Inklusive Gottesdienstformen

Wie schon in Abschnitt 5.2.1 dargestellt, findet sich in kirchlichen Angeboten meist eine sehr homogene Gruppe von Menschen, welche wiederum diese Angebote im Sinne ihres Geschmacks prägen. Das dies ein Abgrenzungsmuster gegenüber anderen Menschen ist, das diesen den Zugang zur Kirche massiv erschwert, wird wohl nur selten als Problem der Kirche wahrgenommen. Dies zu erkennen und die innerkirchliche Bereitschaft zu entwickeln, Formen und Strukturen von kirchlichen Angeboten zu verändern, ist die Bedingung für eine Kirche, die Inklusion praktisch umsetzen möchte (Evangelische Kirche in Deutschland 2006:76-77). Ich möchte im Folgenden schwerpunktmäßig auf den Gottesdienst als kirchliches Angebot eingehen und aufzeigen, wo Veränderung hier nötig und möglich sein könnte.

Christiane Bindseil (2011:199) betont, dass es sich bei der Formulierung „Inklusiver Gottesdienst“ eigentlich um eine Tautologie handelt, da gerade der Gottesdienst die Ausdrucksform des christlichen Seins ist, bei dem alle Menschen als Gleiche vor Gott treten.

„So muss es schon als alarmierende Problemanzeige verstanden werden, wenn ein ‚integrativer‘ oder ‚inklusive‘ Gottesdienst explizit als solcher gekennzeichnet wird.“ (Bindseil 2011:199)

Andererseits ist es gerade der Gottesdienst, in dem es eine Vielzahl von offenen und verdeckten Normen gibt, deren Einhaltung darüber entscheiden, ob eine Einbeziehung möglich wird (Barth 2011:258). Bei Fragen um einen inklusiven Gottesdienst geht es allerdings nicht nur um Formen, sondern auch um Fragen einer theologischen Kommunikation, die nicht ausgrenzt (:259-260). Wie dies nun genau auszusehen hat, kann

leider (oder zum Glück) nicht klar vorgegeben werden. Welche Formen und Inhalte eines Gottesdienstes ausgrenzenden Charakter haben und einen Zugang erschweren, muss im Einzelfall geprüft und verändert werden. Ich möchte hier nur anhand einiger Stichpunkte mögliche Veränderungsbereiche und sinnvolle Strukturelemente aufzeigen:

- Barrierefreiheit des Gottesdienstes: Können alle teilnehmen, die wollen, oder ist der Zugang baulich oder durch andere Rahmenbedingungen wie Ort, Zeit oder anderes erschwert? (Schweiker 2011b:141)
- Liturgie: Wie muss eine Liturgie aussehen und umgesetzt werden, die Menschen, die fremd sind, einen leichten Zugang zu ihr ermöglicht und ihnen nicht das Gefühl von Ausgrenzung vermittelt? (:141; Bindseil 2011:205; Ahrens & Neßling 2011:160-163)
- Sprache und theologische Kommunikation: Wie kann mit sehr unterschiedlichen Erwartungen an eine Predigt und an ihre Sprache (sowohl inhaltlich als auch deren Komplexität) umgegangen werden? (Schulz, Hauschildt & Kohler 2009:271ff; Bindseil 2011:205; Barth 2011:258; Kraus 2010:352-356; Ahrens & Neßling 2011:157-159). Können alternative Formen der gottesdienstlichen Vermittlung aufgenommen werden, die eine höhere Bandbreite an Zugängen aufweisen?
- Abendmahl: Im Akt des Abendmahls kann sich je nach Verständnis und Ausgestaltung entweder ein starker Moment der Exklusion oder ein besonderer Moment der Einbeziehung ausdrücken¹⁶¹ (Kraus 2010:318,415; Heins 2010:90ff; Sebastian 2011:103-106; Schweiker 2011c:165-166). Der Gestaltung des Abendmahls kommt demnach eine hohe Relevanz bei einem inklusiven Gottesdienst zu.

Von zentraler Bedeutung bei all diesen Punkten ist, genau wie beim vorherigen Abschnitt, die Einbeziehung von anderen Menschen in einen solchen Veränderungsprozess, damit der Gottesdienst nicht für, sondern mit ihnen gestaltet wird.

Dass ein Gottesdienst, in dem verschiedene Milieus vorkommen und sich gegenseitig bereichern, nicht nur ein frommer Wunsch ist, sondern auch Realität werden kann, schildert Monika Deitenbeck-Goseberg (2012:347-350). Sie beschreibt diesen Weg

¹⁶¹ Exklusive Momente im Abendmahl entstammen dabei häufig einem eher defensiven/ erhaltenden Verständnis von Heiligkeit (Heins 2010:90-91,115-116), das bereits in Kapitel vier beschrieben und durch die Konzepte „offensive Heiligkeit“ und „Barmherzigkeit ersetzt Heiligkeit“ hinterfragt und erweitert wurde. Heins (2010) stellt in seiner Arbeit fest, dass der Ursprung des christlichen Abendmahls keine exklusiven Tendenzen hatte, sondern vielmehr einen einladenden und integrativen Charakter bot (:125-126). Im Verständnis der Ausführungen in dieser Arbeit bot das Abendmahl also einen Raum, in dem sich Gottes Heiligkeit ausbreiten und Inklusion gelebt werden konnte.

vor allem als einen, Minderheiten in der Gemeinde wahr- und ernst zu nehmen und sich immer wieder darum zu bemühen, Wege zu finden, diese in die Gemeinde einzubinden. Durch diese vielen verschiedenen Menschen ändert sich wiederum die Kultur und die Offenheit einer Gemeinde und eine Einbeziehung von verschiedensten Menschen wird mehr und mehr möglich. Erwähnt wird in diesem Rahmen von ihr jedoch auch, dass dieser Prozess mit vielen Rückschritten und Problemen verbunden ist und dass gerade das Auseinandersetzen damit von zentraler Bedeutung ist.

Verschiedene Gruppen – Eine Gemeinde

Eine weitere Möglichkeit, Inklusion in einer Kirchengemeinde umzusetzen, wird von Reimer (2011:62-68) als „multikultureller Gemeindebau“ skizziert und von Barth (2011:253-256) und Grosse (2011:324-325) an konkreten Beispielen im deutschsprachigen Raum belegt. Es geht hierbei darum, nicht zwangsläufig alle Menschen in einer Kirchengemeinde in dieselben Strukturen einzubinden, sondern innerhalb einer Kirche Raum für verschiedene Gruppen zu geben. „Die Gemeinde versteht sich zwar als eine Einheit, aber alle wesentlichen Gemeindeaktivitäten werden gruppenspezifisch gestaltet.“ (Reimer 2011:64). Darüber hinaus muss es aber immer noch Gottesdienste oder Programme geben, die an alle Gemeindemitglieder gerichtet sind und in denen sich eine gemeinsame Basis aufbauen und stärken kann (:64,68). Florian Barth beschreibt eine Gemeinkultur, in der es ein Recht auf Separatismus gibt. So geht es der Gemeinde vor allem darum, Gruppen zu schaffen¹⁶², in denen Menschen Heimat finden und sich gegenseitig annehmen können (Barth 2011:255-256). Nichtsdestotrotz bringt gerade Barth klar zum Ausdruck, dass es immer noch starke Abgrenzungsprozesse innerhalb der einzelnen Gruppen gibt, deren Überwindung eine ständige Herausforderung bleibt (:254-255).

5.2.3.4 Verantwortung für den Sozialraum übernehmen

Exklusion ist, wie wir in Kapitel 2 gesehen haben, nicht nur ein innerkirchliches, sondern vor allem ein gesellschaftliches Problem. Ausgrenzungserfahrungen durch Exklusionsprozesse wurden in dieser Arbeit klar als tiefgreifende Probleme des menschlichen Seins herausgearbeitet (siehe Kapitel 2.3). Die Ausführungen über Inklusion

¹⁶² Beispiele, die Barth angibt, sind eine persische und französische Bibelstunde, ein Chor für Menschen, die aus einem ausgegrenzten Milieu stammen, eine Kinder-Trommelgruppe und verschiedene soziale Projekte (Barth 2011:253-255).

in Kapitel 3 haben davon ausgehend deutlich gemacht, wie Hilfeleistungen bzw. eine gesellschaftliche Verantwortungsübernahme aussehen kann. Es kann demnach unter keinen Umständen um eine versorgende Hilfeleistung für andere Menschen gehen, sondern immer um eine Hilfe gemeinsam mit den Betroffenen im Sinne von Empowerment. Dass eine solche Hilfe aber erbacht werden muss und Inklusion sich nicht nur in der Konstatierung einer Gleichheit aller Menschen erschöpfen kann, haben die kritischen Anmerkungen zu Inklusion in Abschnitt 3.2.3 deutlich gemacht.

Ausgehend von der in Kapitel 4 bestätigten Forschungshypothese 2 dieser Arbeit: „Es gibt einen biblisch-theologisch ableitbaren Auftrag für die Kirche, sich mit dem gesellschaftlichen Problem der Exklusion zu beschäftigen und für eine Einbeziehung von Ausgeschlossenen einzutreten“ stellt sich die Frage, wie diese Verantwortung im erweiterten Sozialraum der Kirche umzusetzen sein könnte. Dies ist umso relevanter, da im vorherigen Abschnitt viele Probleme bei der Umsetzung von Inklusion im Binnenbereich der Kirche dargestellt wurden und vor allem die Notwendigkeit herausgearbeitet wurde, überhaupt erst einmal in Kontakt mit anderen Menschen zu kommen. Dies zu erreichen und somit sowohl die Kirche zu bereichern als auch unsere Gesellschaft nachhaltig zu verändern, sind Ziele der Ansätze in diesem Abschnitt. Um eine bessere Übersicht zu gewährleisten wird dies anhand der Schwerpunkte „Kirche und Wohlfahrtsverbände“, „Gemeinwesenarbeit“ und „Alternative ökonomische Räume schaffen“ wiedergegeben.

Kirche und Wohlfahrtsverbände

Das Problem der zunehmenden Trennung zwischen der Kirche und ihren Wohlfahrtsverbänden wurde in Abschnitt 5.2.1 thematisiert. Ausgehend von dieser Problemlage gibt es verschiedene Ansätze, die vorhandene Kluft wieder zu überwinden und Kooperationen und gegenseitige Bereicherungen zu ermöglichen. So spricht die Denkschrift „Gerechte Teilhabe“ der Evangelischen Kirche in Deutschland (2006:71-72) davon, dass diakonisches Engagement niemals auf einen institutionellen Rahmen verengt werden darf. Vielmehr muss es darum gehen, professionelle Soziale Arbeit und ehrenamtliches Engagement zu verknüpfen und so eine gegenseitige Bereicherung zu schaffen (Coenen-Marx 1998). So sind gerade Kirchen, die sich auf den Weg zu einer solidarischen Kirche mit Anderen machen, auf Kooperationspartner und Experten angewiesen, die ihnen dabei helfen, Sozialräume zu verstehen und Hilfeleistungen in einem sinnvollen und angemessenen Maß zu erbringen (Grosse 2011:317; Barth 2011:257; Evangelisch-Lutherische Kirche Mecklenburg 2010:52-54; Schweiker 2011b:143).

Wohlfahrtsverbände können bei einer guten Kooperation mit ihnen zugehörigen Kirchengemeinden so dabei helfen, Wege zu ausgegrenzten Menschen aufzuzeigen, was dazu führen kann, dass Solidarität mit diesen wieder als zentraler kirchlicher Auftrag wahrgenommen wird und sich so auch in der Kirchengemeinde niederschlägt (Schäper 2011:160-161; Coenen-Marx 1998). So beschreibt Wolfhard Schweiker (2011:142-143) die Initiative einer Kirchengemeinde, sich dem Engagement ihres Diakonischen Werkes zu nähern, indem gemeinsame Begegnungsfeste, sowohl in der Kirche als auch vor Ort in einer Einrichtung für Menschen mit einer geistigen Behinderung, gefeiert werden.

Andererseits können auch Kirchengemeinden ihren Wohlfahrtsverbänden dabei helfen, eine Hilfestruktur zu entwickeln, die mehr ist als Versorgung im Sinne einer Kirche für Andere. Wenn Ehrenamtliche aus Gemeinden in Arbeitsfelder der Wohlfahrtsverbände eingebunden werden, kann dies auch eine Bereicherung für deren Arbeit bedeuten. So beschreibt Marlis Winkler (2011:337-345) das Projekt „Gemeinsam Gewinnen“, bei dem Kirchenmitglieder von Experten dazu befähigt werden, anderen Kirchenmitgliedern bei Problemen des Alltags (wie Behördengängen) zu helfen und auch ein wichtiger Ansprechpartner für diese zu werden. Durch ein solches Engagement kann die Palette kirchlicher Hilfeleistungen um ein entscheidendes Spektrum erweitert werden, das professionelle Hilfe nicht abdecken kann.

„Dass Diakonie eine Lebens- und Wesensäußerung der Kirche ist, muss wieder von beiden Seiten wahrgenommen werden: von Diakonie und Kirche.“ (Huber 2008)

Gemeinwesenarbeit

Ein zentraler Ansatz für die Umsetzung von Inklusion in der Kirche ist die Einbeziehung der Gemeinwesenarbeit¹⁶³ für den kirchlichen Kontext, wie ihn Johannes Reimer beschrieben hat (Reimer 2009:241ff; Reimer 2011:172ff). Wir finden hier wichtige Überschneidungspunkte und Umsetzungen von Inklusion, die hier näher erläutert werden sollen.

Die Anfrage von Inklusion an ausgrenzende Strukturen und der Versuch, diese zu ändern, richtet sich in erster Linie an lokal vorhandene Gegebenheiten. Es stellt sich die zentrale

¹⁶³ Gemeinwesenarbeit bezeichnet eine Vielzahl von Arbeitsprinzipien und Ansätzen, welchen gemein ist, dass sie eine strukturverändernde, transformative Wirkung in einem bestimmten Sozialraum erzielen wollen (Galuske 2011:103-105; Sebastian 2011:154). Dabei geht es vor allem um die Aktivierung von lokalen Akteuren in einem Gemeinwesen, ähnlich dem Ansatz des Empowerment bei Inklusion, wodurch Menschen befähigt werden sollen, ihre Probleme bzw. die Probleme ihres Sozialraumes selber zu lösen (Grimm, Hinte & Litges 2004:10-11; Sebastian 2011:155).

Frage, wo Menschen im bestehenden Kontext ausgegrenzt werden und welche Strukturen demnach zu verändern sind. Reimer geht analog dazu in seiner Theorie des Gemeindebaus immer von lokalen Strukturen aus. Der Ort der Kirche ist der Sozialraum, für den die Kirche Verantwortung zu übernehmen hat und in dem sie ihre gesellschaftsverändernde Kraft entfalten kann (Reimer 2009:247-250; Reimer 2011:178-184). Auch Barth (2011:252) sieht in der Parochialstruktur¹⁶⁴ der Evangelischen Kirche in Deutschland die Chance, Verantwortung für einen festgelegten Sozialraum zu übernehmen und so nicht kategorial, sondern territorial Gemeinde zu bauen, was eine wesentlich größere Bandbreite an Heterogenität ermöglicht (Reimer 2009:225-226,247-248).

Die Frage, die sich nach der Festlegung auf einen bestimmten Sozialraum anschließt, ist, an welchen Punkten die Kirche Verantwortung für den Sozialraum übernehmen sollte. Reimer schlägt hierzu die Methode der Kontext- und Potenzialanalyse vor, um sowohl Probleme im gegebenen Sozialraum zu eruieren als auch besondere Fähigkeiten der Gemeinde zu analysieren, anhand derer festgelegt werden kann, wo und wie die Gemeinde sich einbringen kann (Reimer 2011:187-197; Faix & Reimer 2012). Von dieser Analyse ausgehend können sehr unterschiedliche Aktivitäten entfaltet werden, die bei Reimer anhand von verschiedenen Gemeindebeispielen charakterisiert werden (Reimer 2011:216-228; Reimer 2009:256-269). Was die jeweilige Gemeinde nun im Einzelnen tut, spielt dabei eher eine untergeordnete Rolle. Wichtig ist, dass sie aktiv wird und dass sie stets darum bemüht ist, Hilfe nicht in Form einer Bevormundung, sondern im Sinne einer Solidarität zu leisten, die Einbeziehung wieder möglich macht.

Das Ziel dieser kirchlichen Gemeinwesenarbeit kann dabei auf drei Ebenen wiedergespiegelt werden. Auf der *individuellen Ebene* geht es darum, eine Alltagssolidarität zwischen verschiedenen Bürgern (Gemeindemitgliedern und Nicht-Gemeindemitgliedern) aufzubauen. „Hier werden Menschen in ihren individuellen Lebenslagen aufgesucht, Verbindungen zu anderen im gleichen Raum geschaffen und funktionierende solidarische Nachbarschaften aufgebaut.“ (Reimer 2011:200). Die Nähe zum Modell der Konvivenz von Sundermeier drängt sich hier geradezu auf.

Auf der *Mesoebene* geht es darum, gesellschaftliche Strukturen zu verändern und auch politisch aktiv zu werden (:200). Ganz im Sinne von Inklusion steht die Gestaltung von Strukturen im Sozialraum im Mittelpunkt. Es geht also nicht nur darum einzelnen

¹⁶⁴ Parochie bezeichnet die Untergliederung einer Pfarrgemeinde in einen territorialen Bezirk (Schöllgen 2003) und ist die gebräuchliche Bezeichnung in der Evangelischen Kirche für den katholischen Begriff der Pfarrei (Winkler 1996).

Menschen zu helfen, sondern nachhaltige Strukturen zu schaffen, die Einbeziehung ermöglichen.

Auf der *Makroebene* beschreibt Reimer Programme zur Gestaltung des Gemeinwesens, die nicht für das Gemeinwesen, sondern mit ihm und der dort lebenden Bürger im Sinne von Empowerment durchgeführt werden (:200).

Gerade die Form einer solchen kirchlichen Hilfe bietet gesellschaftlich gesehen die Chance, nicht nur Not zu lindern, sondern Einbeziehung von bisher Ausgeschlossenen wieder zu ermöglichen und damit auch nachhaltig zu helfen. Wenn nämlich die Hilfe – im Gegensatz zu professioneller Arbeit – in Form von Solidarität und Beziehungsangebot stattfindet, kann auch Wertschätzung und Anerkennung vermittelt werden und damit zentrale Problembereiche von Exklusion in Angriff genommen werden.

Monika Deitenbeck-Goseberg beschreibt die Entwicklung ihrer Kirchengemeinde in Bezug auf die Verantwortungsübernahme für den Sozialraum folgendermaßen:

„Anfang der 90er sagten wir bei ProChrist, dass wir gerne als Obdachlosen-Freundeskreis mit unserer Gemeinde das Catering machen würden. Und da haben wir Menschen von der Straße aus den Containern geholt und mit ihnen gemeinsam die ersten Veranstaltungen hergerichtet. Bei der Veranstaltung von ProChrist verteilten die selben Leute, die sonst etwas von uns empfangen, die Obdachlosen, die Süßigkeiten an die Besucher. Sie standen an den Türen, gingen auf die Leute zu und hielten ihnen was Süßes unter die Nase. Und die Besucher waren erstaunt und freuten sich. Und dann bemerkten wir, was das für einen Unterschied macht! Die Obdachlosen stehen aufrecht, gehen auf Leute zu, haben was anzubieten! Sie sind keine Bittsteller, sondern sie haben was zu geben! Das war der Anfang unserer Arbeit. Daraus hat sich viel entwickelt. Das war auch für die Menschen aus der Gemeinde ein unglaubliches Erlebnis.“ (Deitenbeck-Goseberg 2012:342)

Alternative ökonomische Räume schaffen

Eine spezielle Form einer Verantwortungsübernahme für den Sozialraum dreht sich um das unter 2.2 beschriebene Exklusionsrisiko Erwerbsarbeit. Wie in Kapitel 2.2 dargestellt, hat vorhandene oder nicht vorhandene Erwerbsarbeit massive Auswirkungen auf Ausgrenzung und Einbeziehung und soll daher hier noch mal auf Möglichkeiten kirchlicher Inklusion untersucht werden.

Über die Tatsache, dass Arbeitslosigkeit ein zentrales Problem in der deutschen Gesellschaft ist und zu massiven Ausgrenzungserfahrungen führt, herrscht über die soziologischen Erkenntnisse hinaus (die in dieser Arbeit in Kapitel 2.2 dargestellt wurden)

auch im Rahmen der kirchlichen Diskussion weitgehende Einigkeit (Evangelische Kirche in Deutschland 2006:10-13; Grosse 2011:323-324; Halberstadt & Riemann 2007; Eurich u.a. 2011:15-16) . Unklar ist jedoch, wie Kirche dieses Problem anzugehen hat bzw. welche Maßnahmen zielführend sind. Aufgrund der Beschreibungen der Dynamiken des Exklusionsrisikos von Erwerbsarbeit in Kapitel 2.2 soll hier lediglich darauf hingewiesen werden, dass es vermutlich wenig zielführend ist, das Problem von Seiten bisheriger Arbeitsmaßnahmen im Sinne von Fördern und Fordern anzupacken. Gerade in der Logik von Inklusion wäre die korrekte Herangehensweise auch hier, nicht zu versuchen, die Menschen an die Strukturen und Gegebenheiten der Arbeitswelt anzupassen, sondern alternative Strukturen und Räume zu schaffen, in denen Identifikation durch Arbeit möglich wird. Sebastian (2011:252-272) fasst hier mögliche Szenarien zur Errichtung eines alternativen ökonomischen Raumes zusammen. Zentral bei der Frage nach der Umsetzung von Inklusion im kirchlichen Rahmen bezogen auf das Feld der Erwerbsarbeit ist also weniger die Frage nach Qualifizierung (wenngleich dies ein wichtiger Zusatzfaktor sein kann), sondern vielmehr die nach der Schaffung eines Raumes, in dem Menschen wieder gebraucht werden und so Anerkennung und Wertschätzung erfahren können.

„Die meisten dieser Initiativen gegen Arbeitslosigkeit sind nur dann erfolgreich, wenn kirchlich engagierte Erwachsene bereit sind, über einen längeren Zeitraum die Arbeitslosen fachlich und auch seelsorgerlich zu begleiten, wenn ihr ‚Für-Sein‘ auch Züge eines ‚Mit-Seins‘ annimmt.“
(Grosse 2011:324)

Relevant erscheinen hier vor allem Modelle, in denen Ehrenamtliche aus Kirchen in Kooperation mit Experten durch Erwerbsarbeit ausgegrenzten Menschen einen Raum bieten, in dem ihre Fähigkeiten gefragt sind und in dem sie etwas Sinnvolles für das Gemeinwohl tun können. In einem solchen Rahmen besteht durch konkrete Begegnung und gemeinsame Arbeit ein Solidaritätsgefühl, das ausgegrenzten Menschen wieder Anerkennung geben kann und auch Menschen aus Kirchen neue Horizonte erschließt¹⁶⁵. Das Besondere an einer solchen Maßnahme wäre sowohl die Möglichkeit einer intensiven Begleitung, die es auch schwer beeinträchtigten Menschen möglich machen kann, einen Zugang zu finden, als auch der andere Charakter einer solchen Hilfeleistung, bei der es um mehr als um professionelle Arbeit, sondern auch um Begegnung und Wertschätzung geht.

Möglichkeiten einer solchen Umsetzung werden in der Literatur nur sehr sporadisch wiedergegeben. So führt die Evangelische Kirche in Deutschland (2006:78) in ihrer Denkschrift „Gerechte Teilhabe“ die Option an, dass Kirche Minijobs anbietet

¹⁶⁵ Im Sinne der Ausführungen von Kapitel 5.1.

könnte, um Räume zu schaffen, in denen sich Menschen entfalten können. Grosse (2011:324) spricht von der Möglichkeit einer gemeinnützigen GmbH, die arbeitslose Jugendliche ausbildet und betreut, jedoch ohne auf Beispiele zu verweisen.

Ein konkretes Beispiel findet sich in dem der Evangelischen Kirche nahestehenden Projekt „Gehobene Schätze“¹⁶⁶. Zielgruppe des Projektes sind Arbeitslose, die von der Gesellschaft, aber auch von sich selbst als chancenlos und problembehaftet eingestuft werden. Auf der Basis einer Maßnahme zur Beschäftigungsförderung in Kooperation mit der Bundesagentur für Arbeit entstand hier ein Projekt, bei dem Arbeitslose nicht nur beruflich integriert werden sollen, sondern gerade auch gesellschaftliche Anerkennung erfahren und soziale, emotionale und kulturelle Einbeziehung ermöglicht wird. Möglich wird dieser ganzheitliche Ansatz durch eine hohe Vernetzung von Industrie, Kommune, Kirche und Diakonischem Werk, aber auch durch ehrenamtliches Engagement. So werden Menschen nicht nur fit für den Arbeitsmarkt gemacht, sondern erhalten sowohl eine notwendige psychosoziale Begleitung als auch solidarische Bezüge zu anderen Menschen. Die „gehobenen Schätze“ beziehen sich davon ausgehend sowohl auf die geleistete Arbeit im Projekt (Wiederherstellung eines Gebäudes mit historischer Bedeutung im Ortskern und kreative Gestaltung eines Ortes der Gemeinschaft und Begegnung) als auch auf die Menschen im Projekt, deren Potenziale wieder geweckt werden. Das Ziel des Projektes ist, dass die beteiligten Menschen durch das Ergebnis ihrer Arbeit, aber auch durch die Wahrnehmung ihres Engagements wieder Anerkennung von anderen Mitbürgern und auch von sich selbst bekommen.

Wichtige Eckpfeiler des Projektes für eine mögliche Nachahmung sind demnach:

- hohe Gemeinwesenorientierung (Arbeit im und für den Ort)
- Einbindung in eine Gemeinschaft von Menschen und nicht nur (aber auch) Arbeit mit „Professionellen“
- Einbindung in ein größeres Ganzes über das Identität und Anerkennung erfahren werden kann („wir schaffen hier etwas Besonderes“)

„Der Himmelsfels war für mich Zufluchtsort und Auffangbecken. Während der Zeit ist mein Selbstbewusstsein gewachsen, nicht zuletzt durch das Lob und die Anerkennung, die ich für meine Arbeit bekommen habe. [...] Der Kunstpark Himmelsfeld ist ein schöner und wichtiger Ort für Spangenberg.

¹⁶⁶ Die Beschreibung des Projektes in dieser Arbeit basiert zum einen auf ausführlichen Informationen auf der betreffenden Homepage (www.wir-heben-schätze.de und www.himmelsfels.de). Zum anderen wurde das Projekt von mir vor Ort besucht und durch ein Vorstandsmitglied des Vereins beschrieben.

Auf dem Berg sind die Mitarbeiter gut aufgehoben und ich denke, viele wären schon gar nicht mehr am Leben, gäbe es das Projekt nicht.“
(www.wir-heben-schätze.de)

5.2.4 Chancen und Grenzen

Ich möchte die Chancen der hier beschriebenen möglichen Entwicklungen anhand der Punkte „Veränderung innerhalb der Kirche“ und „Veränderung innerhalb der Gesellschaft“ beschreiben. Die Unterscheidung zwischen Kirche und Gesellschaft ist dabei eine durchaus Problematische, da in ihr eine starke Abgrenzung zwischen beiden Welten betont wird, die nach obigen Ausführungen gerade an Punkten wie der Verantwortungsübernahme der Kirche für den Sozialraum überwunden werden sollte. Andererseits ist dieses Spannungsfeld, wie in Abschnitt 5.2.2 beschrieben, absolut notwendig und darf nicht leichtfertig im Sinne einer vorzeitigen Heilserwartung aufgegeben werden¹⁶⁷, was eine Unterscheidung sowohl aus theologischen Gründen, aber auch aus Gründen der Übersichtlichkeit notwendig macht.

Veränderung innerhalb der Kirche beschreibt dabei die Vision einer heterogenen Kirche, in der keine abgrenzenden Unterscheidungen zwischen unterschiedlichen Menschen getroffen werden, sondern die Gemeinschaft in Jesus Christus betont wird (Gal. 3,28). Eine Kirche, die in der Lage ist, eine solche Heterogenität zu leben, ermöglicht ihren Mitgliedern, Vorurteile zu überwinden, Eigenfixierungen zu lösen und Solidarität für andere Menschen zu leben. Kirche existiert dann, wie Bosch (2009:377-378) kritisch anmerkt, nicht mehr zum Selbstzweck, sondern lebt in sich eine Struktur, die über sich hinausweist. Der Prozess hin zu einer Kirche, die eine gesellschaftsrelevante transformative Wirkung entfaltet, geschieht von diesem Punkt aus fast zwangsläufig.

Bezüglich der gesellschaftsverändernden Dimension einer Kirche, die Inklusion lebt, wurde in diesem Abschnitt ersichtlich, dass gerade die christliche Kirche das Potenzial dazu hat, aktuelle gesellschaftliche Problemlagen anzugehen und Transformationsprozesse einzuleiten. So wurde gerade die Frage nach Identität in Kapitel 2, aber auch in Kapitel 4, als Schlüssel zur Bekämpfung von Exklusion herausgearbeitet. Gerade an diesem Punkt von Identitätsaufbau hat die Kirche einzigartige Möglichkeiten. So kann christliche Mission in ihrem Kern als Weitergabe von Gottes Anerkennung und Wertschätzung an den Menschen verstanden werden (Popp 2010:520), welche wiederum

¹⁶⁷ Diese Überlegungen werden im abschließenden Fazit dieses Kapitels unter 5.3 ausführlicher behandelt.

zentrale Bausteine für die Konstitution von menschlicher Identität sind¹⁶⁸. Kirche, die Inklusion lebt, nutzt demnach nicht nur ihr Potenzial aus, sondern kommt gerade darin ihrer eigentlichen missionarischen Bestimmung für den einzelnen Menschen und für die sie umgebende Gesellschaft nach.

Ergänzen möchte ich beide Punkte noch um die bisher wenig diskutierte Dimension der prophetischen Gesellschaftskritik. Bei fast allen der unter 5.2.3 genannten Punkte geht es darum, alternative Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens einzuüben. Dass solche Lebensformen gleichzeitig auch immer eine Kritik an Strukturen sind, die Exklusion bedingen¹⁶⁹ und dass dies auch gesellschaftspolitisch immer wieder eingebracht werden muss, steht außer Frage. Gerade gesellschaftspolitische Kritik, die nicht nur theoretisch kritisiert, sondern die das was sie fordert, auch praktisch lebt, hat meiner Ansicht nach wesentlich höhere Chancen, ernst genommen zu werden und so Veränderung auf der gesellschaftlichen Metaebene bewirken zu können.

Trotz dieser enormen Chancen ist es von zentraler Bedeutung, auch Grenzen und Risiken einer Umsetzung von Inklusion in der Kirche zu beschreiben. Die Gefahr der Wertaufgabe und des Identitätsverlustes im Sinne eines religiösen Pluralismus wurde bereits in Abschnitt 5.1.3 diskutiert und soll hier nur noch einmal analog zu den dortigen Ausführungen erwähnt werden. Eine große Frage, die hinter dem ganzen Konzept der Einbeziehung von Inklusion in die Kirche steht, ist die der Machbarkeit. So beschreibt Claudia Schulz (2007:121-124), dass aufgrund ihrer empirischen Untersuchung die Milieuunterschiede zwischen den Menschen so groß sind, dass die Vision einer gemeinsamen Kirche als wenig realistisch erscheint. Auch der von Grosse (2011:313) zitierte Sidorow geht davon aus, dass das Modell der Konvivenz den realen Verhältnissen unserer Gesellschaft nicht Stand hält, da es an einer breiten gemeinsamen Basis fehlt. Auch die Modellprojekte machen deutlich, wie groß die Probleme und die Hürden auf dem Weg zu einer Kirche mit Anderen sind. So beschreibt Florian Barth (2011:254-255) immer noch vorhandene große Barrieren zwischen den unterschiedlichen Gruppen in seiner Kirche, die trotz des langjährigen Wegs zu einer Kirche mit Anderen vorhanden sind. Das Engagement der Kirche im Sozialraum wird von vielen Gemeindemitgliedern noch als ein Extra-Bereich für Andere wahr genommen. Auch Christiane Bindseil (2011:201-206) skizziert

¹⁶⁸ Heinrich Grosse (2011:315-316) spricht in diesem Zusammenhang von „Anerkennung durch Beziehung“.

¹⁶⁹ Ganz im Sinne von Salz und Licht (Mt. 5,13-16) wird hier durch Taten bzw. durch „Sein“ auf etwas dahinter stehendes Größeres (das Reich Gottes) hingewiesen.

die großen Berührungsängste und Unsicherheiten innerhalb der unterschiedlichen Gruppen in ihrer Gemeinde, konstatiert aber abschließend: „Trotz aller genannten Hemmnisse entstehen bei dauerhafter Inklusionsarbeit mit der Zeit Beziehungen“ (:206). Heinrich Grosse (2011:316-319) weist an verschiedenen Stellen auf die Gefahren der Überforderung der Gemeindemitglieder hin und zeigt die Notwendigkeit einer hohen Konfliktfähigkeit auf. „Wer sich für eine Kirche mit den Armen engagiert, muss sich bewusst sein: Für Sozialromantik ist hier kein Platz“ (:317). Auch Monika Deitenbeck-Goseberg (2012:344,348-349) beschreibt keinesfalls einen reibungslos ablaufenden Prozess, sondern immer wiederkehrende Probleme und Herausforderungen, denen man sich stellen muss.

Der Weg hin zu einer Kirche mit Anderen ist demnach in keiner Weise einfach und problemlos. Es gibt aber Beispiele, die aufzeigen, dass konkrete Schritte und Entwicklungen möglich sind und die trotz aller Rückschläge Mut machen, diesen Weg weiter zu gehen.

5.3 Fazit

Die Ergebnisse dieses Kapitels haben aufgezeigt, welche vielfältigen Möglichkeiten die Umsetzung von Inklusion in Mission und Kirche bieten und vor allem welche Relevanz dies hat. In Abschnitt 5.1 wurde insbesondere im Bezug auf die Kontaktaufnahme mit dem Anderen deutlich, dass es von zentraler Bedeutung ist, wie Begegnung ausgestaltet wird und mit welcher Haltung dies erfolgt. Dass und wie ein Prozess einer inklusiven Begegnung möglich ist, die letztendlich Einbeziehung ermöglicht und Ausgrenzung verhindert, wurde hier klar aufgezeigt. In Abschnitt 5.2 wurde vor allem der Referenzrahmen der christlichen Kirche untersucht und – aufbauend auf einem missionstheologischen Grundkonzept – Ansätze für die Einbeziehung von Inklusion in Kirche und Mission dargelegt. Anhand theoretischer Überlegungen, aber auch durch Einbindung von Beispielen aus der Praxis, konnten hier konkrete Schritte entwickelt und die Relevanz und die Chancen dieser Schritte, sowohl für die Kirche als auch für die Gesellschaft und die Menschen in ihr, aufgezeigt werden. Die Kirche scheint nach den Ergebnissen dieser Arbeit ein einzigartiges Potenzial zur Überwindung von Exklusion zu haben, welches sowohl für sie selbst als auch zum Wohl unserer Gesellschaft dringend abgerufen werden muss. Dass dieser Weg allerdings keinesfalls leicht ist und viele Stolpersteine und Probleme mit sich bringt, haben die Ausführungen in den Kapiteln 5.1 und 5.2 ebenfalls nur zu deutlich gemacht. So resümiert Heinrich Grosse (2011:328):

„Der Weg von einer Kirche für die Armen zu einer Kirche mit den Armen ist kein leichter Weg. Denn einerseits sollen Kirchengemeinden und andere kirchliche Einrichtungen und Gremien in ihrer Armutsorientierung nicht durch unrealistische Maximalforderungen gelähmt werden bzw. sich selbst lähmen, andererseits gibt es in der Nachfolge Jesu allen Grund, an der Vision eines Lebens an der Seite der Armen, an der Vision einer solidarischen Kirche mit den Armen festzuhalten.“

Dieses Spannungsfeld zwischen der Umsetzung von Inklusion als Vision für die Kirche und dem gleichzeitigen Auftreten massiver Schwierigkeiten auf diesem Weg machen eine bestimmte Haltung erforderlich, die genuin christlichen Ursprungs ist. Es geht dabei vor allem um das Wissen um die Versuchung mit der eigenen Kraft alles Übel aus der Welt schaffen zu können (Evangelische Kirche in Deutschland 2006:78-79; Volf 1996:105-110; Bosch 2009:500-510). Gerade bei dem hier beschriebenen Prozess ist diese eschatologische Sichtweise von enormer Relevanz, die sowohl in die Lage versetzt, von zu hohen Erwartungen Abstand zu nehmen, als auch mit möglichen Rückschlägen besser umgehen zu können und dennoch an der Vision festzuhalten. Gerade die Kombination von Demut und Zuversicht (Barth 2011:260) und die Fähigkeit, Widersprüche auszuhalten¹⁷⁰, ergebnisoffen zu bleiben und den Weg als das Entscheidende anzusehen (Schäper 2011:157-158), scheinen in der Praxis hohe Bedeutung zu haben. Die eschatologische Vorläufigkeit des Prozesses ermöglicht es, weder alles alleine erreichen zu wollen, noch bei Rückschlägen aufzugeben. Sie befähigt, konsequent einen Weg zu beschreiten, ohne sich von diesem gefangen nehmen zu lassen. David Bosch (1996:498-507) und Miroslav Volf (1996:105-109) beschreiben die kirchengeschichtlich entstandenen Probleme rund um die Unfähigkeit, die Spannung zwischen diesen Polen aushalten zu können. Gerade bezogen auf die Praxis der Inklusion¹⁷¹ weist Volf speziell auf die Gefahr hin, diese als das einzige Allheilmittel für Exklusion zu betrachten, sich in ihr zu verrennen und letztendlich darin zu enden, das Gute zu wollen, aber das Böse zu tun (:61-62). Es ist daher von höchster Relevanz im Prozess der Einbeziehung von Inklusion in Mission und Kirche, diese Spannung ernst zu nehmen. Der letzte Triumph ist immer der Triumph Gottes und das Wissen darum kann uns dabei helfen, die notwendige Distanz zu dieser Welt zu halten und motiviert gleichzeitig, uns in der Welt zu engagieren und den Status quo zu verändern (Bosch 2009:510). Laut Miroslav Volf (1996:109) ist die entscheidende Frage: „What resources we need to live in peace in the absence of the final reconciliation?“. Wir

¹⁷⁰ Siehe hierzu vor allem „creative tension“ bei Bosch (2009:381-389; Saayman 1990).

¹⁷¹ Wenngleich Volf hier, wie in dieser Arbeit bereits angemerkt, ein anderes Verständnis von Inklusion zugrunde legt.

müssen also lernen, uns in der Welt zu engagieren und ausgrenzende Strukturen zu überwinden und gleichzeitig den Versuch zurückweisen, die finale Wiederherstellung erreichen zu können (:109-110; Bosch 2009:509-510).

Konvivenz geht nach Sundermeier (1996:220-221) von einem Weg aus, der niemals zu Ende gegangen werden kann, aber immer weiter beschritten werden muss. Der Mensch und seine Projekte sind niemals fertig und abgeschlossen. Das ist für Sundermeier (:226-228) der Schlüssel dazu, die notwendige Differenz zwischen den menschlichen Identitäten zu wahren und gleichzeitig sich vom Anderen stärken zu lassen. Die Kirche braucht nur zwei Dinge: „support for the road, and a destination at the end of it“ (Bosch 2009:374). Mit diesem Bewusstsein kann Kirche/Mission den Weg der Inklusion gehen.

6. Fazit und Ausblick

In diesem Ausblick sollen die in dieser Arbeit erzielten Erkenntnisse anhand der Forschungshypothesen kurz zusammen gefasst werden, um deren Überprüfung, die bereits in den jeweiligen Kapiteln statt gefunden hat, zu sammeln. In einem zweiten Schritt soll ein Ausblick vorgenommen werden, der einen spezifischen Übertrag der Erkenntnisse dieser Arbeit auf andere theologische Themenkreise, aber auch für die (Sonder-)Pädagogik herstellen will und danach fragt, welche nächsten Schritte und Forschungen hier möglich und nötig wären. Abschließend möchte ich in kurzen Thesen wichtige Ergebnisse dieser Arbeit nochmals wiedergeben.

6.1 Überprüfung der Forschungshypothesen

Ich möchte diese abschließende Zusammenfassung dazu nutzen, sowohl die bereits in den einzelnen Kapiteln diskutierten und auch beantworteten Forschungshypothesen nochmals aufzugreifen, als auch den Weg nachzuzeichnen, der in dieser Arbeit eingeschlagen wurde¹⁷². Am Anfang der Arbeit stand die Frage nach Exklusion in der deutschen Gesellschaft (Kapitel 2); sowohl wie sie funktioniert, als auch wie solche gesellschaftlich-strukturell vorhandenen Ausgrenzungsprozesse theologisch zu bewerten sind (Forschungshypothese 1¹⁷³). Es wurde hier, exemplarisch am Beispiel der Erwerbsarbeit, klar herausgearbeitet, wie komplex Prozesse der Exklusion in der deutschen Gesellschaft sind und auch wie defizitär viele aktuellen Bemühungen erscheinen, dies zu überwinden. Als zentrale Kategorie der Exklusion konnten hier gesellschaftliche Wirklichkeitskonstruktionen und davon ausgehende Prozesse der fremden und eigenen Etikettierung bis zu hin zu dem Gefühl der eigenen Nutzlosigkeit und Selbstaussgrenzung dargestellt werden. Die Überwindung von Exklusion hängt demnach zentral davon ab, wie die Gesellschaft und einzelne in ihr über den „Anderen“ denken und ihm dadurch Räume der Einbeziehung¹⁷⁴ verschließen oder eröffnen.

¹⁷² Die übergeordnete Forschungshypothese „Das Konzept der Inklusion schließt an vorhandene biblische und missionstheologische Konzepte an und vermag der Missionstheologie neue Impulse für eine kontextrelevante Mission/Kirche zu geben.“ wird in den folgenden Ausführungen nicht gesondert besprochen, sondern als Metathema für die einzelnen Forschungshypothesen verstanden, die sich durch deren Beantwortung automatisch ergibt.

¹⁷³ „Exklusion ist gerade aus theologischer Sicht ein zentrales Problem, dem sich Kirche und Mission stellen muss.“

¹⁷⁴ In denen wiederum Anerkennung und Identität erfahren werden kann.

Um sich dem Thema der Inklusion als möglichem Konzept, diese Problematik zu überwinden, zu nähern, wurde dieses in Kapitel 3 ausführlich aus verschiedenen Blickwinkeln behandelt. Das Ergebnis war eine klare begriffliche Abgrenzung und Definition des Begriffes der Inklusion, welche Inklusion vor allem als ein gesellschaftlich-strukturelles Konzept zur Überwindung von Exklusion betrachtet und Möglichkeiten eröffnet, Andersartigkeit als etwas Positives zu begreifen. Das Konzept der Inklusion stellt dabei die Frage, wie Einbeziehung von bisher Ausgeschlossenen, insbesondere im Bezug auf ausgrenzende Strukturen, ermöglicht werden kann. Es geht hier vor allem um die Veränderung eines gesellschaftlichen Kontextes und weniger um die Anpassung von Einzelnen an gesellschaftliche Vorgaben. Wichtig hierbei erschien auch, dieses Konzept über den spezifischen Rahmen vom Umgang mit Menschen mit Behinderung hinaus zu heben und es als ein gesamtgesellschaftlichen Lebenskonzept zu begreifen.

Aufbauend auf dem Problem der Exklusion und der Definition des Konzeptes der Inklusion war es im Folgenden (Kapitel 4) möglich, eine biblisch-theologische Standortbestimmung in Bezug auf Inklusion vorzunehmen (Forschungsfrage 2¹⁷⁵). Hier wurden Handlungsweisen von Jesus gegenüber Ausgrenzungsprozessen seiner Zeit ausführlich dargestellt und abschließend mit dem Inklusionsverständnis dieser Arbeit verglichen. Das Ergebnis zeigte erstaunlich hohe Überschneidungen zwischen Methoden und Zielen im Handeln von Jesus und denen des Konzeptes der Inklusion auf. So konnte in Kapitel 4.3 konstatiert werden: „Das, was die Pädagogen mit Inklusion beschreiben, entspricht in vielerlei Hinsicht dem gesellschaftlichen Paradigma, für das Jesus im Judentum seiner Zeit eintritt und dessen Relevanz und Wahrheit er predigt.“ Diese Folgerung wiederum zeigte deutlich auf, dass eine Beschäftigung der Kirche mit dem Problem der Exklusion und Lösungsmöglichkeiten durch das Konzept der Inklusion dringend angezeigt sind.

Wie dies konkret aussehen könnte, wurde im abschließenden 5. Kapitel ausführlich diskutiert. Als eine Art Grundlage, wie Begegnung mit dem Anderen gelingen kann, wurde in Abschnitt 5.1 ein inklusives Begegnungsmodell entwickelt, das zum Ziel hat, den Anderen sowohl in einer positiven Art wahrzunehmen und von ihm zu lernen, als auch eine notwendige Distanz zu behalten, um Differenz wahren und aushalten zu können¹⁷⁶. Anschließend (Kapitel 5.2.2) konnte durch die missionstheologischen Konzepte von David

¹⁷⁵ „Es gibt einen biblisch-theologisch ableitbaren Auftrag für die Kirche, sich mit dem gesellschaftlichen Problem der Exklusion zu beschäftigen und für eine Einbeziehung von Ausgeschlossenen einzutreten.“

¹⁷⁶ Diese beiden Punkte in einem Konzept zu vereinen, erschien gerade wegen den in dieser Arbeit dargestellten kritischen Anmerkungen zu hier benutzten Ansätzen (Kapitel 3.2.3 und 4.2.1) als sehr wichtig.

Bosch und Theo Sundermeier eine weitere entscheidende Brücke zwischen dem Konzept der Inklusion und ihrer Umsetzung in die kirchliche Praxis geschaffen werden (Forschungshypothese 3¹⁷⁷). Gerade Boschs Konzept einer „Kirche mit Anderen“ und Sundermeiers Begriff der Konvivenz zeigen auf, dass hier bedeutende Missionstheologen bereits vor vielen Jahren missionstheologische Konzepte entwickelt haben, deren Inhalte sich in zentralen Aussagen des Konzeptes der Inklusion deutlich widerspiegeln. Das Konzept der Inklusion hat hier die Möglichkeit diesen missionstheologischen Überlegungen einen Weg in den Alltag von Kirche und Mission zu weisen. Davon ausgehend konnte in Kapitel 5.2.3 der Blick ausführlich auf die Praxis von Kirche und Mission gerichtet werden. Hier konnten vielfältige Ansätze entwickelt werden, wie eine Umsetzung des Konzeptes der Inklusion in Kirche/Mission aussehen könnte und was dabei zu beachten ist. Insbesondere taten sich durch das Konzept der Inklusion Chancen auf, wie Kirche wieder eine gesellschaftsprägende und transformierende Kraft werden und so einen Teil ihrer Berufung wieder entdecken könnte (Forschungshypothese 4¹⁷⁸).

6.2 Ausblick

Ich möchte an dieser Stelle einen Ausblick auf mögliche weitere Forschungen, Implikationen und Aufgabengebiete vornehmen, welche die Ergebnisse dieser Arbeit anregen¹⁷⁹. Dabei werden vor allem einige theologische Disziplinen und hier verortete Themen näher beleuchtet, aber der Blick auch auf die (Sonder-) Pädagogik gerichtet.

1. Missionswissenschaft

Implikationen der hier gewonnenen Erkenntnisse für die Missionswissenschaft wurden im Rahmen dieser Arbeit immer wieder gezogen und diskutiert und werden daher nicht noch einmal extra zusammen gefasst. Ich möchte abschließend resümieren, dass der Missionswissenschaft, analog zu ihrem in Kapitel 1.2.1 beschriebenen intrinsischen Charakter, in erster Linie die Aufgabe zukommt, den großen Rahmen für die hier beschriebenen Prozesse zu spannen. Es braucht meines Erachtens eine Disziplin, die die

¹⁷⁷ „Das Konzept der Inklusion schließt inhaltlich an bereits vorhandene Entwürfe in der Missionstheologie an und kann durch eine Verknüpfung mit diesen für die Missionstheologie nutzbar gemacht werden.“

¹⁷⁸ „Die Einbeziehung der Thematik der Inklusion in die Missionsagenda der christlichen Kirche bietet neue Perspektiven und Chancen für eine gesellschaftsrelevante und gesellschaftsprägende Kirche.“

¹⁷⁹ Dabei ist zu beachten, dass es hier um Themengebiete geht, die nicht Schwerpunktthema dieser Arbeit waren. Es sollen daher hier nicht die bereits gezogen Schlüsse und Ergebnisse dieser Arbeit wiederholt, sondern lediglich der Blick über den Tellerrand dieser Arbeit hinaus gehoben werden.

verschiedenen Forschungen bündeln kann und ihnen dabei hilft sich auszurichten. Missionswissenschaft, wie hier verstanden, hat durch ihren interdisziplinären Charakter die große Chance, dies zu tun und die Richtung für weitere Forschungen anzuzeigen. Missionswissenschaft bildet in diesem Prozess eine Art Metaebene, indem sie ihren Blick über die verschiedenen Ergebnisse und Forschungen der anderen Disziplinen weitet und davon ausgehend relevante Rückschlüsse zieht.

2. Praktische Theologie

In Anbetracht der engen Verknüpfung der Inhalte dieser Arbeit an klassische Bereiche der praktischen Theologie, die vor allem in Kapitel 3.3 und 5. deutlich wurden, kommt dieser Disziplin eine hohe Bedeutung bezüglich weiterer Forschungen und der Entwicklung möglicher weiterer Schritte hin zu Inklusion in der Kirche zu. Ich werde daher die hier möglichen und notwendigen Entwicklungen im Folgenden etwas ausführlicher darstellen.

a) Auswertung von bestehenden Projekten:

Wie in Kapitel 5.2 dieser Arbeit deutlich wurde, gibt es zwar einige Projekte im Rahmen der evangelischen Kirche in Deutschland, die sich mit dem Thema der Inklusion in der Kirche beschäftigen¹⁸⁰. Diese sind jedoch häufig kaum ausgewertet bzw. teilweise noch nicht einmal hinreichend dokumentiert¹⁸¹. Hier bedarf es dringend weiterer Forschungen, die sowohl im Rahmen der praktischen Theologie als auch in der Missionswissenschaft verortet werden könnten, die einzelne dieser Projekte wissenschaftlich auswerten, reflektieren und daraus hervorgehende Ergebnisse für weitere Praxisprojekte zur Verfügung stellen. Ein hieraus resultierendes Problem bezüglich einer teilweise unzureichenden Verknüpfung von hierfür notwendigen theologischen, soziologisch und pädagogischen Kenntnissen¹⁸² in der Ausbildung von Hauptamtlichen wird im nächsten Punkt diskutiert.

¹⁸⁰ Wenngleich diese nicht immer unter dem Titel der Inklusion laufen (z.B. Deitenbeck-Goseberg 2012), so gibt es doch sehr hohe Überschneidungen zu den hier unter Inklusion beschriebenen Inhalten.

¹⁸¹ So gibt es bezüglich der Arbeit in der Kirchengemeinde Oberrahmede über ein Interview mit Monika Deitenbeck-Goseberg hinaus keinerlei Veröffentlichungen. Dies trifft allerdings nicht nur auf dieses, sondern im Prinzip auf alle hier erwähnten Praxisbeispiele zu. Über einzelne Aufsätze hinaus, die meist nur einen Teilbereich der Projekte aus einer Innenperspektive erläutern (Barth 2011; Bindseil 2011; Albrecht-Bindseil & Franz 2011; Evangelisch-Lutherische Kirche in Mecklenburg 2010; Winkler 2011), gibt es keinerlei wissenschaftliche Reflexion.

¹⁸² Im Sinne von Interdisziplinarität (siehe Kapitel 1.3.1) und empirischer Theologie (Dinter, Heimbrock & Söderblom 2007; Faix 2007).

b) Ausbildung von theologischen Experten für Kirche und Gesellschaft:

Um die hier wiedergegebenen sehr komplexen und vielschichtigen Erkenntnisse aus verschiedenen theologischen Disziplinen und anderen Wissenschaftsbereichen zu einen und in einem roten Faden zu verorten, braucht es Experten mit einer hohen Kenntnis, die über die einer speziellen Disziplin hinaus geht (Huber 2008). Dies ist insbesondere erforderlich, wenn der in dieser Arbeit mehrfach diskutierte Rückschluss richtig ist, dass Kirche aus einer Binnenperspektive ausbrechen muss, um sich aktiv an dem Sozialraum um sie herum zu beteiligen und gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen. Insbesondere die sehr komplexen gesellschaftlichen Vorgänge, wie in dieser Arbeit in Kapitel 2 aus soziologischer Sicht und Kapitel 3 aus pädagogischer Sicht beschrieben, benötigen, um richtig eingeordnet werden zu können und auch um relevante Rückschlüsse für die Mission der Kirche zu ziehen, Experten, die sich in diesen Gebieten sicher bewegen und andere anleiten können¹⁸³. Insbesondere der in Kapitel 5.2 diskutierte sehr schwierige Weg zu einer Kirche mit Anderen erfordert eine hohe Kompetenz durch interdisziplinär ausgebildete Hauptamtliche. Schaut man sich nun davon ausgehend die Schwerpunkte in der Ausbildung von Pfarrern der Evangelischen Kirche in Deutschland an (www.ekd.de/theologiestudium), so wird deutlich, dass diese Aspekte eine eher untergeordnete Rolle spielen und evangelische Pfarrer auf diese Herausforderung im Studium kaum vorbereitet werden. Demgegenüber stehen einige Ausbildungen und Studiengänge, die sich auf die hier angemahnten Aspekte fokussieren¹⁸⁴. Nichtsdestotrotz besteht hier meiner Ansicht nach weiterhin und in Anbetracht der aktuell sich verkomplizierenden gesellschaftlichen Entwicklung wohl auch noch einige Zeit, ein massiver Fachkräftemangel, an dem in der Ausbildung weiter gearbeitet werden sollte.

c) Vernetzung zwischen Wohlfahrtsverbänden und Kirche/Theologie:

In Kapitel 5.2.3.4 wurden Chancen, die eine mögliche intensivere Vernetzung zwischen Kirche und ihren Wohlfahrtsverbänden bieten, bereits erläutert. Die dortigen Ausführungen haben aufgezeigt, dass durch eine solche Zusammenarbeit sowohl die Kirche als auch die

¹⁸³ Das Feld der Inklusion ist dabei nur ein Beispiel für die Notwendigkeit, interdisziplinär und kontextorientierter auszubilden.

¹⁸⁴ An erster Stelle ist hier der Beruf des Diakons zu nennen, der klassisch dieses Feld bearbeitet (Turre 1999). In den letzten Jahren haben sich, teilweise durch die Umstellung auf eine zweigliedrige akademische Ausbildung (Bachelor und Master), Masterstudiengänge wie die der Diakonie- oder Caritaswissenschaften entwickelt (www.diakoniewissenschaft-idm.de; www.caritaswissenschaft.uni-freiburg.de). Desweiteren zu nennen sind das akademische Aufbauprogramm „Gesellschaftstransformation“ (www.gesellschaftstransformation.de und „Urbane Mission“ <http://urbane-mission.blogspot.de>). Gemein ist allen hier erwähnten Ausbildungen eine hohe interdisziplinäre Orientierung.

Wohlfahrtsverbände profitieren können. Ich möchte an dieser Stelle noch auf eine weitere wichtige mögliche Implikation hinweisen. Die Ausführungen in dieser Arbeit haben aufgezeigt, dass es möglich ist, ein sozialwissenschaftliches Paradigma auf seine theologischen Anschlussfähigkeiten zu überprüfen und dieses somit auch theologisch zu verorten. In Anbetracht der schwierigen Verknüpfung von professioneller Dienstleistung und christlichem Profil in Wohlfahrtsverbänden (Coenen-Marx 1998; Huber 2008) bietet ein solches Vorgehen die Möglichkeit, professionelles Handeln in einen theologischen Kontext zu betten und somit das theologische Profil der Wohlfahrtsverbände wieder zu stärken.

d) Folgen für Charakterentwicklung und Glaubenskurse:

In Abschnitt 5.1.3 wurde in einem Resümee über Formen inklusiver Begegnung angemerkt, dass diese ein hohes Potenzial für persönliche Transformationsprozesse bieten. Insbesondere im Hinblick auf die in dieser Arbeit bereits erwähnte Notwendigkeit von Lernen durch Erfahrungen in veränderten Lebenskontexten im Sinne eines Habitusserwerbs (Künkler 2011:354-405,526-555; Portele 1985:307-312) bieten inklusive Begegnungen, wie in Kapitel 5.1.2 beschrieben, große Chancen. Bezieht man dies nun Praktisch-Theologisch auf aktuelle kirchliche Projekte der Charakterschulung wie Glaubenskurse¹⁸⁵, findet man Formen der Begegnung mit Menschen, die anders sind als man selbst und in anderen Lebenskontexten zu Hause sind, kaum vor¹⁸⁶. Wenngleich hier die Notwendigkeit von praktischen Erfahrungen und der Einübung von Formen des religiösen Lebens gesehen wird (Plüss & Degen-Ballmer 2008:13-14,20-24), spielt die Begegnung mit dem fremden Menschen kaum eine Rolle und auch die Einübung von Formen des religiösen Lebens beschränken sich eher auf Formen der Spiritualität und Liturgie als auf die Diakonie (:109,117-120). Den Erkenntnissen dieser Arbeit nach liegt hier ein Feld weitgehend brach, das große Chancen für Charakterentwicklung und Vertiefung von Glaubenserfahrungen in unterschiedlichen Formen bietet. Kirchengemeinden könnten hier damit beginnen, Kurse oder Projekte zu entwickeln, in denen Begegnung mit Anderen ermöglicht und im Sinne der Ausführungen von Abschnitt 5.1.2 gestaltet wird.

¹⁸⁵ Zu einer Zusammenfassung von aktuell angebotenen Glaubenskursen siehe Plüss & Degen-Ballmer (2008) und www.kurse-zum-glauben.de/kursmodelle-im-ueberblick/.

¹⁸⁶ Den Versuch Glaubenserfahrungen durch Begegnung mit Anderen zu ermöglichen unternimmt am Ehesten der Aktivkurs des Buches „Würdest du bei Ikea einkaufen“ (Faix, Metz & Schuß 2009). Besonders hervorheben möchte ich an dieser Stelle auch die „Exerzitien auf der Straße“ wie sie Christian Herwartz (2011) beschreibt, da sich in diesem Modell viele zentrale Inhalte und Chancen der Ausführungen dieser Arbeit wiederfinden.

e) Gemeindebau

Hier müsste analog zu den Erkenntnissen dieser Arbeit gefragt werden, welche Auswirkungen ein inklusives, heterogenes Wesen der Kirche auf das bisherige ekklesiologische Verständnis hat. Kommt es dadurch zu Problemen und nicht zu vereinbarenden Differenzen, oder entsteht eher eine anregende Bereicherung bisheriger Entwürfe? Analog zu den Anfragen, die an Modellen des kategorialen Gemeindebaus bisher schon geäußert wurden (Reimer 2009:225-226; Sebastian 2011:299-301), stellt sich die Frage, inwieweit Gemeindebau, der sich an bestimmten Milieus/Subkulturen orientiert (und demzufolge homogen gestaltet ist), wie ihn unter anderem Herbst (1993; 2008) und Schulz, Hausschildt und Köhler (2009) vorschlagen, aus systematisch-theologischer Sicht problematisch ist¹⁸⁷.

3. Exegese

Die hier vor allem in Kapitel 4 dargestellten Inhalte bieten lediglich Zusammenfassungen von anderen exegetischen Arbeiten, die mit dem Konzept der Inklusion verknüpft wurden. Hilfreich für eine umfassendere theologische Einordnung des Konzepts der Inklusion wäre eine exegetische Arbeit, welche die hier thematisierten Inhalte prüft und direkte Rückschlüsse anhand des Quellenmaterials zieht. Darüber hinaus wäre es äußerst reizvoll, den Gehalt weiterer biblischer Bereiche (in dieser Arbeit wurde schwerpunktmäßig auf die Evangelien eingegangen) auf Überschneidungen oder auch Ablehnungen zu überprüfen. Aussichtsreich erscheinen hierbei, wie bereits in Kapitel 4.3 kurz erwähnt, vor allem Stellen aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen mit ekklesiologischem Charakter. Allerdings könnte auch eine Untersuchung von alttestamentarischen Stellen aus dem Blickwinkel von Inklusion äußerst interessant sein.

4. Theologische Impulse für die Debatte um Inklusion in der (Sonder-)Pädagogik

Im Laufe dieser Arbeit wurde in vielfältigen Perspektiven erläutert, welche Möglichkeiten die Einbeziehung des Konzepts der Inklusion für Mission und Kirche bietet. Abschließend soll der Blickwinkel umgekehrt und die Frage gestellt werden, inwieweit die hier, zwar interdisziplinär geführte, aber dennoch aus dem Blickwinkel der Theologie geleitete

¹⁸⁷ Wenngleich Herbst (1993; 2008) und Schulz, Hausschildt und Köhler (2009) in ihren Überlegungen wesentlich moderater sind als die Gedanken, die McGavran im sogenannten „Church Growth Movement“ (McGavran 1990; Bosch 2009:381-382; Engle & McIntosh 2004) äußert und Herbst diese teilweise auch kritisch hinterfragt (Herbst 1993:264ff), so ist doch eine gewisse Überschneidung in den Ansätzen (vor allem bezüglich der Ausrichtung auf homogene Gruppen) und dadurch auch eine gewisse ähnliche Problematik zu erkennen (Rothen 2009:80,87; Famos 2005:58).

Diskussion¹⁸⁸ über Inklusion dazu in der Lage ist, Impulse für die (Sonder-)Pädagogik zu liefern. Ich muss an dieser Stelle betonen, dass in der Logik dieser Arbeit alleine schon der Dualismus zwischen den Disziplinen, der dieser Fragestellung innewohnt, zu verwerfen ist. Meine gesamten zurückliegenden Darstellungen bauen auf einer intradisziplinären Arbeitsweise auf, in der es eben nicht darum geht, die eine mit der anderen Disziplin zu vergleichen, sondern in einem gemeinsamen konstruktiven Arbeiten relevante Schlüsse zu ziehen. Ich habe mich dennoch dazu entschlossen, an dieser Stelle, in der es darum geht, einen Ausblick zu wagen, in diese Strukturen zurückzukehren, um die hier gewonnenen Erkenntnisse im Sinne einer Übersetzungsarbeit für die nicht theologischen Disziplinen zugänglicher zu machen.

Der für die (Sonder-)Pädagogik wohl relevanteste Punkt der Ausführungen dieser Arbeit ist der hier vorgestellte Entwurf, das Modell der Inklusion über Schulsysteme und Behinderung hinaus auf ein weiteres Feld zu heben und ihm so eher den Charakter eines gesellschaftsverändernden Konzeptes zu geben, was viele Pädagogen, wie unter 3.2.4 geschrieben, bereits fordern (Hinz 2006:40,50; Sander 2004:20; Wocken 2010:210-212). Gerade ein interdisziplinäres Arbeiten zwischen Pädagogen und Theologen kann Inklusion in der deutschen Gesellschaft mehr Nachdruck verleihen und den gemeinsamen Kampf gegen Ausgrenzung deutlich vorantreiben¹⁸⁹. Hier sollten in Zukunft Möglichkeiten der Kooperation gesucht und gemeinsame Ziele in den Blick genommen werden.

Ein weiterer Punkt ist die bereits in Kapitel 3.2.4 erwähnte Notwendigkeit, ein schlüssiges, wertebasiertes Begründungskonzept für Inklusion zu liefern. Hier bieten die in Kapitel 4 erzielten Ergebnisse eine theologisch-anthropologische Begründung für die Umsetzung von Inklusion, indem ein bestimmtes Menschenbild konstatiert wird und Handlungsmaßstäbe entwickelt werden. Wichtig bei dieser theologischen Begründung von Werten für das Konzept der Inklusion erscheint nach Pirner (2011:156-158), dass die theologischen Wertekonzepte bzw. Begründungen nicht gegen die bisher vorhandenen ausgespielt werden, sondern dass es darum geht, das bisherige Begründungsspektrum zu erweitern.

¹⁸⁸ Im Sinne von Intradisziplinarität (van der Ven 1999)

¹⁸⁹ Mette (2005:97-101) diskutiert in einem Aufsatz über die Vernetzung zwischen Pädagogik und Theologie insbesondere die Dimension des gemeinsamen Einsatzes für gesellschaftliche Problemlagen als sehr geeignet, um eine Kooperation zwischen Theologen und Pädagogen einzuüben und auch gesellschaftliche Veränderung zu bewirken.

Als letzten Punkt möchte ich auf eine mögliche Verwendung des hier unter 5.1 entwickelten inklusiven Begegnungsmodells für die pädagogische Praxis hinweisen. Bei Prozessen der Inklusion ist es von höchster Relevanz, eine entsprechende Begegnung und Wahrnehmung des Anderen einzuüben. Dabei könnte das hier beschriebene Modell einer inklusiven Begegnung als Grundlage dienen, anhand derer Pädagogen Menschen in Inklusionsprozessen anleiten können.

6.3 Abschließende Thesen zu Inklusion in Mission/Kirche

Zum Ausblick der MTh Dissertation sollen aus den erarbeitenden Ergebnissen acht Thesen für die Praxis in Mission und Kirche formuliert werden:

1. Exklusion ist in der deutschen Gesellschaft ein bedeutendes Problem, insbesondere weil diesbezügliche Prozesse oft unterschwellig ablaufen und es so von einer negativen Fremdzuschreibung („Du strengst dich nicht genug an“) zu einer negativen Selbstaussage und Wahrnehmung führt („Mein Leben ist wertlos“). Solche Exklusion ist geprägt von einem bestimmten, auf Leistungsgerechtigkeit und Selbstverwirklichung (Individualisierung) aufbauenden Weltbild, das manche Menschen begünstigt und andere benachteiligt¹⁹⁰.

2. Inklusion ist mehr als Einbeziehung von Menschen mit Behinderung. Es geht dabei vor allem um den generellen Umgang mit Andersartigkeit und die Bemühungen, eine Gesellschaft zu formen, in der selbstbestimmtes gelingendes Leben für alle Menschen möglich ist. Ein bedeutendes Ziel von Inklusion ist es, heterogene, identitätsstiftende Räume zu schaffen und den Zugang hierzu so einfach wie möglich zu halten.

3. Soziale Ausgrenzung (Exklusion) wird in den Evangelien von Jesus als zentrales gesellschaftliches Problem charakterisiert. Es finden sich hier eine Vielzahl von Themen, in denen sich Jesus gerade den gesellschaftlich Geächteten widmet und darum bemüht ist diesen Menschen neue Lebenszugänge und Kontexte zu eröffnen. Dies führt zwangsläufig zu dem Schluss, dass sich Christen in der heutigen Gesellschaft gerade dem Problem der Exklusion stellen müssen und sie dazu herausgefordert sind, sich auf die Seite der

¹⁹⁰ Wobei es so gut wie immer die Begünstigten sind, welche die gesellschaftliche Konstruktion der Realität prägen und so ihren Status verfestigen.

Ausgeschlossenen zu stellen und für deren Einbeziehung in die Gesellschaft einzutreten.

4. Wenn Kirchen sich für andere Menschen einsetzen, führt dies häufig zu einer paternalistischen Hilfe, in denen keine wirkliche Begegnung stattfindet und der Helfer und derjenige dem geholfenen wird, in zwei unterschiedlichen Lebenswelten verbleiben. Kirchen müssen lernen, nicht nur für Andere da zu sein, sondern sich wirklich auf diese Anderen einzulassen und demzufolge nicht nur Gebende, sondern auch Empfangende zu sein. Hier geht es vor allem auch darum, gesellschaftliche Muster von gut und schlecht, stark und schwach zu durchbrechen und zu lernen, dass jeder etwas zu geben hat und daher wichtig und wertvoll ist.

5. Wenn Menschen keinen Zugang zur Kirche finden, ist das in erster Linie nicht das Problem des einzelnen Menschen, sondern das der Kirche, dem sie sich stellen muss. Das Konzept der Inklusion weist Kirchen einen Weg, heterogener zu werden und Strukturen und Räume zu schaffen, in denen sehr unterschiedliche Menschen sich einbringen können. Diese Räume können nicht für die Anderen, sondern nur gemeinsam mit ihnen entwickelt und gestaltet werden. Dies erfordert von den bisherigen „Kirchgängern“ jedoch auch die Bereitschaft, sich auf Neues einzulassen und sich von den Ideen der Anderen anregen und bereichern zu lassen.

6. Inklusion darf keine „Gleichmacherei“ sein. Insbesondere christliche Gemeinschaften brauchen eine Differenzierung, die zu einer Identität führt. Die entscheidende Frage ist, wie dies gelebt wird und ob Differenz zu Abgrenzung und Abgrenzung zu Exklusion führen muss. Die Kirche muss sich kritisch fragen, wo sie Ausgrenzung forciert und wie es möglich ist, eine klare Identität zu behalten und dennoch Zugang und identitätsstiftende Räume für Menschen zu schaffen, die anders sind.

7. Ausgehend von den missionstheologischen Überlegungen von David Bosch und Theo Sundermeier und der in dieser Arbeit getroffenen Definition von Inklusion, kann Inklusion als geeignetes Konzept zur Ausgestaltung von Mission in der deutschen Gesellschaft angesehen werden. Das Konzept der Inklusion greift zentrale missionstheologische Methoden und Ziele auf (Anerkennung geben, Einbeziehung ermöglichen, identitätsstiftende Räume schaffen, gemeinsames Leben und Lernen) und weist diesen Überlegungen einen konkreten Weg in die Praxis.

8. Kirchen haben ein enormes Potenzial, Inklusion leben zu können und wichtige gesellschaftliche Prozesse anzustoßen. Gerade die Verbindung von wichtigen Werten, die für Einbeziehung stehen (Anerkennung, Nächstenliebe, Gemeinschaft) mit einer Vielzahl von Hilfsorganisationen und Fachkenntnis im sozialen Raum bietet immense Chancen für Inklusion. Wer, wenn nicht die christlichen Kirchen, ist dazu in der Lage, Inklusion zu leben und so der Gesellschaft ein Beispiel zu geben?

7. Literaturverzeichnis

- Adriaanse, Hendrik J. 1998. *Andere/Andersheit*. RGG⁴.
- Ahrens, Petra-Angela & Wegner, Gerhard 2008. *„Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier ...“: Erkundungen der Affinität sozialer Milieus zu Kirche und Religion in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers*. Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut der EKD.
- Ahrens, Sabine & Neßling, Philipp 2011. Merkmale einer integrativen Gottesdienstkultur, in Pithan & Schweiker 2004, 157-163.
- Albrecht-Bindseil, Nicolas & Franz, Ingo 2011. „Lerngemeinschaften“ – Inklusive Wohnprojekte als integrale Wesenäußerung einer sozial-diakonischen Kirche: Das Beispiel der Diakonischen Hausgemeinschaften e.V. in Heidelberg, in Eurich Lob-Hüdepohl 2011, 229-237.
- ALPIKA-AG 2011. Positionspapier der ALPIKA-AG „Sonderpädagogik in Schule und Gemeinde“ zur inklusiven evangelischen Bildungsverantwortung, in Pithan, & Schweiker 2011, 197-199.
- Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend 2011. „Auf dem Weg zu unbehinderter Gemeinsamkeit“: Menschen mit Behinderung in der Evangelischen Jugend, in Pithan & Schweiker 2011, 209.
- Arzt, Wolfgang 2012. Das Experteninterview, in Faix & Reimer 2012, 205-220.
- Assmann, Jan 2007. *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wien: Picus-Verlag.
- Avemarie, Friedrich 1996. *Tora und Leben: Texte und Studien zum Antiken Judentum*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Avemarie, Friedrich 2010. Jesus and Purity, in Bieringer, Reimund (Hg.). *The New Testament and rabbinic literature*. Leiden: Brill, 255-279.
- Bach, Ulrich 1986. *Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein. Auf dem Weg zu einer diakonischen Kirche*. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn.
- Bach, Ulrich 2006. *Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz: Bausteine einer Theologie nach Hadamar*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Baltes, Guido 2012. Tikkun Olam: Heilung der Welt. Jüdische Ansätze zur Gesellschaftsveränderung, in Faix & Künkler 2012, 96-121.
- Bardmann, Theodor M. 2008. Integration und Inklusion – systemtheoretisch buchstabiert: Neue Herausforderungen für die soziale und pädagogische Arbeit, in Kreuzer, Max & Ytterhus Borgunn (Hg.). *„Dabeisein ist nicht alles“ Inklusion und Zusammenleben im Kindergarten*. München: Ernst Reinhard Verlag, 52-72.

- Barth, Florian 2011. Gebet, Gemeinschaft, Nächstenliebe: Gemeindeaufbau im Kontext von Ausgrenzung, in Eurich 2011, 247-260.
- Baumeister, Roy F. & Vohs, Kathleen D. 2005. The pursuit of Meaningfulness in Life, in Snyder, C.R. & Lopez, S.J. (Hg.). Handbook of positive psychology. Oxford: Oxford University Press, 608-618.
- Beck Ulrich 1991. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich 2009. Jenseits von Stand und Klasse, in Solga, Powell & Berger (Hg.). Soziale Ungleichheiten. Frankfurt a.M.: Campus, 221-237.
- Beck, Ulrich & Sopp, Peter 1997. Individualisierung und Integration – eine Problemskizze, in Beck, Ulrich & Sopp, Peter (Hg.). Individualisierung und Integration. Opladen: Leske & Budrich, 9-20.
- Bedorf, Thomas (Hg.) 2010. *Theorien des Dritten: Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*. München: Fink Verlag.
- Bell-D’Avis, Simone 2011. Den Anschluss nicht verpassen: Barrierefreiheit als Beitrag der Kirche zur Anschlussfähigkeit an die Lebenswelt behinderter Menschen, in Eurich & Lob-Hüdepohl 2011, 238-245.
- Berger, Klaus 1988. Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer. *Novum Testamentum* 30, 231-262.
- Berneburg, Erhard 1997. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*. Wuppertal: R.Brockhaus.
- Bindseil, Christiane 2011. Inklusiver Gottesdienst: Theorie und Praxis am Beispiel eines Heidelberger Projektes, in Eurich & Lob-Hüdepohl 2011, 199-206.
- Blaser, Klauspeter 2002. Missionswissenschaft: Mission und Kirche. RGG⁴.
- Blomberg, Craig L. 2005. *Contagious Holiness: Jesus’ meals with sinners*. Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press.
- Blume, Thomas 2003. Epoche, in Rehfus, Wulff D. (Hg.). Handwörterbuch Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Böhm, Wilfried 2005. *Wörterbuch der Pädagogik*. 16. neu bearb. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Bös, Mathias 2008. Ethnizität, in Baur, Nina, u.a. (Hg.): Handbuch Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag, 55-76.
- Bolyki, Janos 1998. *Jesu Tischgemeinschaften*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bonhoeffer, Dietrich 1994. *Widerstand und Ergebung*. 15. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Booth, Tony 2006. Ein internationaler Blick auf inklusive Bildung: Werte für alle?, in Hinz, Andreas, Körner, Ingrid & Niehoff, Ulrich (Hg.). *Von der Integration zur Inklusion: Grundlagen – Perspektiven – Praxis*. Marburg: Lebenshilfe Verlag, 53-73.
- Borg, Marcus J. 1998. *Conflict, holiness & politics in the teachings of Jesus*. 2. Auflage. New York, London: Continuum International Publishing Group.
- Borg, Marcus J. & Wright, Nicolas Tom 2007. *The Meaning of Jesus. Two Visions (Plus)*. 2nd Revised edition. New York: HarperOne.
- Bosch, Aida 2010. *Konsum und Exklusion: Eine Kulturosoziologie der Dinge*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Bosch, David Jacobus 2009. *Transforming Mission*. 25. Auflage. Maryknoll, NY: Orbis.
- Bourdieu, Pierre 1982. *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre 1992a. *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre 1992b. *Die verborgenen Mechanismen der Macht: Schriften zur Politik & Kultur 1*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Bremer, Helmut 2002. Die sozialen Milieus und ihr Verhältnis zur Kirche, in Vögele, Wolfgang, u.a. (Hg.). *Soziale Milieus und Kirche*. Würzburg: Ergon-Verlag, 109-134.
- Buchholz, Sandra & Blossfeld, Hans-Peter 2009. Beschäftigungsflexibilisierung in Deutschland, in Stichweg, Rudolf & Windolf, Paul (Hg.). *Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*. Wiesbaden: VS Verlag, 123-138.
- Bude, Heinz & Willisch, Andreas 2006. Das Problem der Exklusion, in Bude, Heinz & Willisch, Andreas (Hg.). *Das Problem der Exklusion*. Hamburg: Hamburger Edition, 7-23.
- Bude, Heinz & Willisch, Andreas 2008. Die Debatte über die „Überflüssigen“, in Bude, Heinz & Willisch, Andreas (Hg.). *Exklusion: Die Debatte über die „Überflüssigen“*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 9-30.
- Bude, Heinz 2004. Das Phänomen der Exklusion. Der Widerstreit zwischen gesellschaftlicher Erfahrung und soziologischer Rekonstruktion. *Mittelweg* 36, Heft 4, Hamburg, 3-15.
- Bude, Heinz 2008. *Die Ausgeschlossenen*. München: Carl Hanser Verlag.
- Bukow, Wolf-Dietrich u.a. 2011. Urbanität ist Vielfalt: Eine Einleitung, in Bukow, Wolf-Dietrich u.a. (Hg.). *Neue Vielfalt in der urbanen Stadtgesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag, 7-20.

- Bürli, Alois 2009. Integration/Inklusion aus internationaler Sicht- einer facettenreichen Thematik auf der Spur, in Bürli, Alois, Strasser, Urs & Stein, Anne-Dore (Hg.). *Integration/Inklusion aus internationaler Sicht*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 15-61.
- Burzan, Nicole 2007. *Soziale Ungleichheiten: Eine Einführung in die zentralen Theorien*. 3. Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Coenen-Marx 1998. Diakonie als Kirche. Referat auf der 9. Synode der EKD in Düsseldorf. Online im Internet: URL: http://www.ekd.de/synode98/schwerpunktthema_marx.html [Stand: 2012-10-25].
- Collet, Giancarlo 2002. "...bis an die Grenzen der Erde". Freiburg: Herder.
- Collet, Giancarlo 2006. Missionswissenschaft, Missiologie. *LThK*³.
- Danz, Christian 2005. *Einführung in die Theologie der Religionen*. Wien: LIT Verlag.
- Deitenbeck-Goseberg, Monika 2012. Einsatz mit kräftigem Kaffee: Ein Interview mit Monika Deitenbeck-Goseberg über die Arbeit mit Obdachlosen, über Rollstuhlfahrerdiscos und einer ganz normalen Gemeinde, in Faix & Künkler, 2012, 339-354.
- Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland 2010. Gerechte Teilhabe an Arbeit Diakonische Position zur aktuellen Arbeitsmarktpolitik. Online im Internet: URL: www.diakonie.de/Texte-12-2010-Teilhabe_an_Arbeit.pdf [Stand: 2011-09-14].
- Dinter, Astrid, Heimbrock, Günter & Söderblom, Kerstin 2007. *Einführung in die empirische Theologie – Gelebte Religion erforschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dunn, James D. G. 1990. *Jesus, Paul and the law: Studies in Mark an Galatians*. Louisville: John Knox Press.
- Dunn, James D. G. 2003. *Jesus Remembered*. Grand Rapids: Eerdmanns Publishing Co.
- Dunn, James D.G. 2007. *The New Perspective on Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ebeling, Rainer 2009. Kirche für andere im Kontext transformatorischer Theologie: Rückfragen an Bonhoeffer, in Faix, Tobias, Reimer, Johannes & Brecht, Volker (Hg.). *Die Welt verändern*. Marburg a. d. Lahn: Francke, 222-237.
- Eichhorst, Werner & Konle-Seidl, Regina 2008a. Schon drinnen oder noch draußen Soziale Ausgrenzung und Aktivierung im internationalen Vergleich. *WISO Direkt*, Oktober. Bonn: Friedrich-Ebert Stiftung.
- Eichhorst, Werner & Konle-Seidl, Regina 2008b. Erwerbslosigkeit, Aktivierung und Soziale Ausgrenzung. *WISO Diskurs*, Dezember. Bonn: Friedrich-Ebert Stiftung.

- Engle, Paul E. & McIntosh, Gary L. (Hg.) 2004. *Evaluation the Church Growth Movement. Five Views*. Grand Rapids: Zondervan.
- Eßlinger, Eva (Hg.) 2010. *Die Figur des Dritten: Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Eurich, Johannes 2011 (Hg.). *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Eurich, Johannes, u.a. 2011. Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Einleitende Überlegungen, in Eurich 2011,9-18.
- Eurich, Johannes & Lob-Hüdepohl, Andreas 2011. *Inklusive Kirche*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Evangelische Kirche in Deutschland 2006. *Gerechte Teilhabe: Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Evangelische Kirche in Deutschland 2009. „... denn ihr seid selbst Fremde gewesen“. Vielfalt anerkennen und gestalten. Online im Internet: URL: http://www.ekd.de/download/ekd_texte_108.pdf [Stand 2012-02-21].
- Evangelische Kirche in Deutschland 2010a. Beschluss zu Inklusion und Gemeindegemeinschaft. Online im Internet: URL: http://www.ekd.de/synode2010/beschluesse/beschluss_s10h_inklusion_und_gemeindegemeinschaft_i_13.html [Stand 2012-02-21].
- Evangelische Kirche in Deutschland 2010b. Kundgebung: „Niemand darf verloren gehen!“ Evangelisches Plädoyer für mehr Bildungsgerechtigkeit. Online im Internet: URL: <http://www.ekd.de/synode2010/beschluesse/74177.html> [Stand 2012-02-23].
- Evangelische Kirche in Deutschland 2010c. Lesebuch: „Niemand darf verloren gehen!“ Evangelisches Plädoyer für mehr Bildungsgerechtigkeit. Münster: Comenius Institut.
- Evangelische Kirche Rheinland 2011. Auf dem Weg zu einem inklusiven Bildungsverständnis. Eine Arbeitshilfe der Abteilung Bildung im Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland. Online im Internet: URL: <http://www.ekir.de/www/handeln/inklusion-14434.php> [Stand 2012-02-21].
- Evangelisch-Lutherische Kirche Mecklenburg 2010. *Kirche mit Anderen. Weite Horizonte in Mecklenburg*. o.O.: s.n.
- Faix, Tobias 2007. *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen: Eine qualitative Erhebung aus der Sicht der Missionstheologie*. Berlin: LIT Verlag.
- Faix, Tobias 2012a. Strukturierte Stadtteilbegehung, in Faix & Reimer 2012, 109.

- Faix, Tobias 2012b. Exodus, Jubeljahr, Kreuz und die Gemeinde heute: Biblische Aspekte der Befreiung, Erlösung und Transformation, in Faix & Künkler 2012, 68-95.
- Faix, Tobias, Metz, Heiko & Schuß, Andreas 2009. *Würdest du bei Ikea einkaufen? 4*3 Aktiveinheiten zur ganzheitlichen Nachfolge*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Faix, Tobias & Künkler, Tobias 2012 (Hg.). *Die verändernde Kraft des Evangeliums: Beiträge zu den Marburger Transformationsstudien*. Marburg a.d. Lahn: Francke Verlag
- Faix, Tobias & Reimer, Johannes 2012 (Hg.). *Die Welt verstehen: Kontextanalyse als Sehhilfe für die Gemeinde*. Marburg a. d. Lahn: Francke Verlag.
- Famos, Cla Reto 2005. *Kirche zwischen Auftrag und Bedürfnis: Ein Beitrag zur ökumenischen Reflexionsperspektive in der Praktischen Theologie*. LIT Verlag: Münster.
- Farmer, William Reuben 1967. An historical Essay on the humanity of Jesus Christ, in Farmer, W.R., Moule, C.F.D., Niebuhr, R.R. (Hg.): *Christian history and Interpretation*. Cambridge: University Press, 101-126.
- Feldtkeller, Andreas 2001. Konvivenz. RGG⁴
- Feldtkeller, Andreas 2002. Mission. RGG⁴
- Feuser, Georg 2010. Integration und Inklusion als Möglichkeitsräume, in Stein, Anne-Dore (Hg.). *Integration und Inklusion auf dem Weg ins Gemeinwesen*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 17-31.
- Fink, Franz 2011. Der steinige Weg zur Inklusion, in Fink, Franz & Hinz, Andreas (Hg.). *Inklusion in Behindertenhilfe und Psychiatrie. Vom Traum zur Wirklichkeit*. Freiburg: Lambertus-Verlag, 13-28.
- Franzmann, Manuel 2010. Kulturelle Abwehrformationen gegen die Krise der Arbeitsgesellschaft und ihre Lösung, in Franzmann, Manuel (Hg.). *Bedingungsloses Grundeinkommen als Antwort auf die Krise der Arbeitsgesellschaft*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 11-103.
- Frühauf, Theo 2006. Von der Integration zur Inklusion – ein Überblick, in Hinz, Andreas, Körner, Ingrid & Niehoff, Ulrich (Hg.). *Von der Integration zur Inklusion. Grundlagen – Perspektiven – Praxis*. Marburg: Lebenshilfe Verlag, 11-32.
- Galuske, Michael 2011. *Methoden der Sozialen Arbeit: Eine Einführung*. 9. ergänzte Auflage. Juventa-Verlag: Weinheim.
- Garhammer, Erich 1999. Theologie und Humanwissenschaften: Die Frage nach den Kriterien, in: Haslinger, Herbert (Hg.). *Praktische Theologie 1. Grundlegungen*. Mainz: Grünewald Verlag, 304-317.
- Gergen, Kenneth J. 2002. *Konstruierte Wirklichkeiten: Eine Hinführung zum sozialen Konstruktivismus*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Gergen, Kenneth J. & Gergen Mary 2009. *Einführung in den Sozialen Konstruktivismus*. Heidelberg: Carl-Auer Verlag.
- Giddens, Anthony 1999. *Der dritte Weg – Die Erneuerung der sozialen Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Girard, René 1988. *Der Sündenbock*. Zürich: Benzinger.
- Goheen, Michael W. 2005. A Critical Examination of David Bosch's Missional Reading of Luke, in Bartholomew, Green & Thiselton (Hg.). *Reading Luke: Interpretation, Reflection, Formation*. Grand Rapids: Zondervan, 229-264.
- Grimm, Gaby, Hinte, Wolfgang & Litges, Gerhard 2004. *Quartiersmanagement: Eine kommunale Strategie für benachteiligte Wohngebiete*. Berlin: Sigma.
- Groh-Samberg, Olaf 2009. *Armut, soziale Ausgrenzung und Klassenstruktur: Zur Integration multidimensionaler und längsschnittlicher Perspektiven*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Grosse, Heinrich 2007. "Wenn wir die Armen unser Herz finden lassen...": Ergebnisse einer empirischen Untersuchung des Sozialwissenschaftlichen Institut (SI) der Evangelischen Kirche in Deutschland. *Epd-Dokumentation*, 34.
- Grosse, Heinrich 2011. Von einer Kirche für die Armen zu einer Kirche mit den Armen?, in Eurich 2011, 309-328.
- Grünschloss, Andreas 1999. *Der eigene und der fremde Glaube*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gutiérrez, Gustavo 1992. *Theologie der Befreiung*. 10. Auflage. Mainz: Grünewald Verlag.
- Halberstadt, Angela & Riemann Heike 2007. Teilhabe und Ausgrenzung durch Erwerbsarbeit: Anmerkungen des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt, in Schulz, Claudia. *Ausgegrenzt und Abgefunden? Innenansichten der Armut. Eine empirische Studie*. LIT-Verlag: Berlin, 158-162.
- Hauser-Schäublin 2003. Teilnehmende Beobachtung, in Beer, Martina (Hg.). *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer Verlag, 33-54.
- Hausmann, Jutta 1987. *Israels Rest - Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hardmeier, Roland 2009. *Kirche ist Mission. Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Heins, Marlon 2010. Die missionarische Kraft des biblischen Abendmahls: Das korinthische Herrenmahl als effektives, missionarisches Werkzeug, aufgrund seines Ursprunges im hellenistischen Gastmahl. MTh Dissertation. University of South Africa, Pretoria.

- Herbst, Michael 1993. *Missionarisches Gemeindeaufbau in der Volkskirche*. Calwer Verlag: Stuttgart.
- Herbst, Michael 2008. *Wachsende Kirche*. Brunnen Verlag: Gießen.
- Herbst, Michael 2009. *Das missionarische Mandat der Diakonie: Impulse J. H. Wicherns für eine evangelisch profilierte Diakonie im 21. Jahrhundert*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Hengel, Martin & Deines, Roland 1995. 'E.P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus and the Pharisees. *Journal of Theological Studies*, 46, 1-70.
- Herkommer, Sebastian 2008. Ausgrenzung und Ungleichheit: Thesen zum neuen Charakter unserer Klassengesellschaft, in Anhorn, Roland & Bettinger, Frank & Stehr, Johannes (Hg.). *Sozialer Ausschluss und Soziale Arbeit*. Wiesbaden: VS Verlag, 63-82.
- Herwartz, Christian 2011. *Brennende Gegenwart: Exerzitien auf der Straße*. Würzburg: Echter Verlag.
- Hick, John 1996. *A Christian theology of religions: The rainbow of faiths*. Louisville: John Knox Press.
- Hillmann, Karl-Heinz 2007. *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Kröner Verlag.
- Hinz, Andreas 2004. Vom sonderpädagogischen Verständnis der Integration zum integrationspädagogischen Verständnis der Inklusion!?, in Schnell, Irmtraud & Sander, Alfred (Hg.). *Inklusive Pädagogik*. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt Verlag, 41-74.
- Hinz, Andreas 2006. Inklusion: Historische Entwicklungslinien und internationale Kontexte, in Hinz, Andreas, Körner, Ingrid & Niehoff, Ulrich (Hg.). *Von der Integration zur Inklusion. Grundlagen – Perspektiven – Praxis*. Marburg: Lebenshilfe Verlag, 33-52.
- Hinz, Andreas & Boban, Ines 2008. Inklusion: Schlagwort oder realistische Perspektive für die Geistigbehindertenpädagogik?. *Geistige Behinderung*, 47, Heft 3, 204-214.
- Hinz, Andreas & Niehoff, Ulrich 2008. Zur gesellschaftlichen Position von Menschen, die als geistig behindert bezeichnet werden. *Geistige Behinderung*, 47, Heft 2, 108-117.
- Hinz, Andreas 2011. Von der Integration zur Inklusion: Terminologisches Spiel oder konzeptionelle Weiterentwicklung?, in Pithan & Schweiker 2011, 18-28.
- Hradil, Stefan 2001. *Soziale Ungleichheit in Deutschland*. 8. Auflage. Opladen: Leske & Budrich.

Huber, Wolfgang 2008. „Diakonat in der Kirche der Freiheit“ - Vortrag bei der Hauptversammlung des Verbands Evangelischer Diakonen-, Diakoninnen- und Diakonatsgemeinschaften in Deutschland (VEDD), Berlin. Online im Internet: URL: www.ekd.de/vortraege/huber/081112_huber_berlin.html [Stand: 2012-02-29].

Janowski, Bernd 2004. *Sündenbock*. RGG⁴

Jetter, Karlheinz 2012. Sonderpädagogik. *Klinkhardt Lexikon Erziehungswissenschaften*, 201-203.

Jüngel, Eberhard 2004. Rechtfertigung. RGG⁴

Kamphausen, Erhard 2001. Kolonialismus und Mission. RGG⁴

Karecki, Madge 2002. Teaching to change the world. Missiology at the University of South Africa, in Karecki, Madge (Hg.). *The making of an african person: Essays in honour of Willem A. Saayman*. Menlo Park: Southern african Missiological Society, 132-143.

Kieselbach, Thomas & Beelmann, Gerd 2003. Arbeitslosigkeit als Risiko sozialer Ausgrenzung bei Jugendlichen in Europa. *Das Parlament – Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 6-7, Bonn, 32-39.

Kim, Seeyon 2002. *Paul and the New Perspective: Second thoughts on the origin of the gospel*. Grands Rapids: Eerdmans Publishing.

Kirk, Andrew J. 1997. *The mission of theology and theology as mission*. Gracewing: Trinity Press.

Kirk, Andrew J. 1999. *What is Mission*. London: Darton, Longman & Todd.

Kirkpatrick, Lee A. 2005. *Attachment, Evolution, and the psychology of religion*. New York: The Guilford Press.

Kistner, Wolfram & Beyers Naudé, C.F. 2000. Konvivenz und die Heilung von Wunden der Apartheid, in Becker, Dieter (Hg.). *Mit dem Fremden Leben Teil 1: Perspektiven einer Theologie der Konvivenz*. Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 125-140.

Koch, Klaus 2007. Der hebräische Gott und die Gotteserfahrung der Nachbarvölker. Inklusiver und exklusiver Monotheismus im Alten Testament, in Koch, Klaus (Hg.). *Der Gott Israels und die Götter des Orients: Religionsgeschichtliche Studien II ; zum 80. Geburtstag von Klaus Koch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9-41.

Koller, Edeltraud 2007. Der Stellenwert von Integration und Inklusion für das wirtschaftsethische Denken, in Eckstein, Christiane, Filipovic, Alexander & Oostenryck, Klaus (Hg.). *Beteiligung – Inklusion – Integration. Sozialethische Konzepte für die moderne Gesellschaft*. Münster: Aschendorf Verlag, 99-112.

- Konietzka, Dirk & Sopp, Peter 2006. Arbeitsmarktstrukturen und Exklusionsprozesse, in Bude, Heinz & Willisch, Andreas (Hg.). *Das Problem der Exklusion*. Hamburg: Hamburger Edition, 314 –341.
- Krais, Beate & Gebauer, Günther 2002. *Habitus*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Krauß, Anne 2010. *Barrierefreie Theologie: Herausforderungen durch Ulrich Bach*. DTh Dissertation. Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen.
- Kreiner, Armin 1996. Kritische Erwägungen zum pluralistischen Wahrheitsverständnis, in Peter, Anton (Hg.). *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft: Erfahrungen – Theologische Reflexionen – Missionarische Perspektiven*. Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 249-267.
- Kritzinger, J.J. (Dons) 1990. Mission and evangelism: A critical appraisal of David Bosch's view, in Kritzinger, Johannes N. J. & Saayman, Willem A. (Hg.). *Mission in creative tension: A dialogue with David Bosch*. Missiological Society: Pretoria, 140-155.
- Kronauer, Martin 1998. Exklusion in der Armutsforschung und der Systemtheorie: Anmerkungen zu einer problematischen Beziehung. *SOFI Mitteilungen*, 26/1998, Göttingen, 117-125.
- Kronauer, Martin 2002. *Exklusion*. Frankfurt a. Main: Campus Verlag.
- Kronauer, Martin 2006. Exklusion als Kategorie einer kritischen Gesellschaftsanalyse, in Bude, Heinz & Willisch, Andreas (Hg.). *Das Problem der Exklusion*. Hamburg: Hamburger Edition, 27-45.
- Kronauer, Martin 2010. Inklusion – Exklusion: Eine historische und begriffliche Annäherung an die soziale Frage der Gegenwart, in Kronauer, Martin (Hg.). *Inklusion und Weiterbildung: Reflexionen zur gesellschaftlichen Teilhabe in der Gegenwart*. Bielefeld: Bertelsmann Verlag, 24-58.
- Künkler, Tobias 2011. *Lernen in Beziehung. Zum Verhältnis von Subjektivität und Relationalität in Lernprozessen*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Küster, Volker 2001. Kontextuelle Theologie. *RGG*⁴
- Küster, Volker 2002. Missionswissenschaft. *RGG*⁴
- Kuhn, Thomas Samuel 2007. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 20. Auflage. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Land, Rainer & Willisch, Andreas 2006. Die Probleme mit der Integration. Das Konzept des sekundären Integrationsmodus, in Bude, Heinz & Willisch, Andreas (Hg.). *Das Problem der Exklusion*. Hamburg: Hamburger Edition, 70-93.
- Lang, Markus 2008. Inklusion: Dabei sein ist alles?. *Blind und Sehbehindert*, 128, Heft 2, 155-158.

- Lazarus, Sandy, D. B. & Engelbrecht, Levi 1999. The inclusive school, in Engelbrecht, Petra u.a. (Hg.). *Inclusive Education in action in South Africa*. Pretoria: Van Schaik, 45-68.
- Lee, Ju-Hwa 2010. *Inklusion: Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept von Andreas Hinz*. Oberhausen: Athena Verlag.
- Lehmann, Maren 2003. Mission und Inklusion, in Ratzmann, Wolfgang, u.a. (Hg.). *Mission als Dialog: Zur Kommunikation des Evangeliums heute*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 119-138.
- Lévinas, Emmanuel 1992. *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. 3. Auflage. Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Levine, Amy-Jill 2006. *The misunderstood Jew: The church and the scandal of the Jewish Jesus*. New York: HarperOne.
- Liddle, Roger & Lerais, Frédéric 2007. Konsultationspapier des Beratergremiums für europäische Politik: Soziale Wirklichkeit in Europa. Online im Internet: URL: http://ec.europa.eu/citizens_agenda/social_reality_stocktaking/docs/background_document_de.pdf [Stand: 2011-12-08].
- Liedke, Ulf 2009. *Beziehungsreiches Leben: Studien zu einer inklusiven theologischen Anthropologie für Menschen mit und ohne Behinderung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Liedke, Ulf 2011. Gegebenheit – Gabe – Begabung? Systematisch-theologische Notizen zum Diskurs über „Behinderung“ und zu einer inklusiven Anthropologie für alle Menschen, in Pithan & Schweiker 2011, 81-88.
- Lipner, Julius J. 2002. Theologie der Religionen. *TRE*.
- Lob-Hüdepohl 2011. Inklusion als theologisch-ethische Grundnorm – auch für die Armutsbekämpfung, in Eurich 2011, 158-174.
- Luhmann, Niklas 1995. Jenseits von Barbarei, in Luhmann Niklas (Hg.). *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 138-150.
- Luhmann, Niklas 2008. *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*. 3. Auflage. Opladen: VS Verlag.
- Marschies, Christoph 2000. Gottebenbildlichkeit. *RGG*⁴
- Marx, Alfred 2003. Opfer. *RGG*⁴
- Mathys, Hans-Peter 1998. *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt: Studien zu Würde und Auftrag des Menschen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- McGavran, Donald A. 1990. *Gemeindegrowth verstehen: Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus*. Simson: Lörrach.

- Merkens, Hans 2007. *Teilnehmende Beobachtung. Grundlagen – Methoden – Anwendung*, in Weigand, Gabrielle & Hess, Remi (Hg.). *Teilnehmende Beobachtung in interkulturellen Situationen*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 23-38.
- Merz, Oliver 2010. *Schwachheit und geistliche Leiterschaft: Eine empirisch-theologische Untersuchung zu Auswirkungen körperlich und seelisch leidender geistlicher Leiter im Gemeindebau*. MTh Dissertation. University of South Africa, Pretoria.
- Mette, Norbert 2005. *Theologie im Gespräch mit der Pädagogik: Ein Lagebericht*, in Kuld, Lothar, Bolle, Rainer & Knauth, Thorstne (Hg.). *Pädagogik ohne Religion? Beiträge zur Bestimmung und Abgrenzung der Domänen von Pädagogik, Ethik und Religion*. Münster: Waxmann Verlag, 81-105.
- Mette, Norbert 2011. *Exclusion: A practical-theological and pastoral challenge*, in Foley, Edward (Hg.). *Religion, diversity and conflict*. Wien: LIT, 285-295.
- Metzger, Klaus (Hg.) 2010. *Inklusion - eine Schule für alle: Modelle, Positionen, Erfahrungen*. Berlin: Cornelsen.
- Moran, Dermot & Cohen, Joseph 2012. *The Husserl Dictionary*. London: Continuum International Publishing Group.
- Nassehi, Armin 1997. *Inklusion, Exklusion-Integration, Desintegration. Die Theorie funktionaler Differenzierung und die Desintegrationsthese*, in Heitmeier, Wilhelm (Hg.). *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens zur Konfliktgesellschaft Band 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 113-148.
- Nassehi, Armin 1999. *Differenzierungsfolgen: Beiträge zur Soziologie der Moderne*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Nassehi, Armin 2006. *Die paradoxe Einheit von Inklusion und Exklusion. Ein systemtheoretischer Blick auf die Phänomene*, in Bude, Heinz & Willis, Andreas (Hg.). *Das Problem der Exklusion*. Hamburg: Hamburger Edition, 46-69.
- Neckel, Sighard 1991. *Status und Scham: Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Neuer, Werner 2009. *Heil in allen Weltreligionen? Das Verständnis von Offenbarung und Heil in der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*. Giessen: Brunnen-Verlag.
- Newbigin, Lesslie 1989. *Den Griechen eine Torheit: Das Evangelium und unsere westliche Kultur*. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT.
- Nicklas, Hans 2007. *Teilnehmende Beobachtung in interkulturellen Situationen*, in Weigand, Gabrielle & Hess, Remi (Hg.). *Teilnehmende Beobachtung in interkulturellen Situationen*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 62-71.

- Nipkow, Karl Ernst 2011. Menschen mit Behinderung nicht ausgrenzen! Zur theologischen Begründung und pädagogischen Verwirklichung einer „Inklusiven Pädagogik“, in Pithan & Schweiker 2011, 89-98.
- Norwich, Brahm 2008. *Dilemmas of Difference, Inclusion and Disability: International perspectives and future directions*. London: Routledge.
- Nussbaum, Stan 2009. *A Reader's Guide to Transforming Mission*. Maryknoll: Orbis Books.
- Omer, Haim & von Schlippe, Arist 2005. *Autorität durch Beziehung: Die Praxis des gewaltlosen Widerstands in der Erziehung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pargament, Kenneth I. 1997. *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: The Guildford Press.
- Park, Crystal L. 2005. Religion and Meaning, in Paloutzian, R.F. & Park, Crystal L. (Hg.). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: The Guilford Press, 295-314.
- Perrin, Norman 1972. *Was Jesus wirklich lehrte: Rekonstruktion und Deutung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pfaff, Heide-Marie 1996. *Die Entwicklung des Restgedankens in Jesaja 1 – 39*. Frankfurt am Main: Lang Verlag.
- Piper, John 2007. *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*. Wheaton: Crossway Books.
- Pirner, Manfred 2011. Inklusion und Anthropologie: Christlich pädagogische Perspektiven. Theo-Web. *Zeitschrift für Religionspädagogik* 2011-02, 155-167.
- Pithan, Annebelle & Schweiker, Wolfhard (Hg.) 2011. *Evangelische Bildungsverantwortung Inklusion – Ein Lesebuch*. Münster: Comenius-Institut.
- Plüss, David & Degen-Ballmer, Stephan (Hg.) 2008. *Kann man Glauben lernen? Eine kritische Analyse von Glaubenskursen*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Popp, Thomas 2010. *Die Kunst der Konvivenz: Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Portele, Gerhard 1985. Habitus und Lernen: Sozialpsychologische Überlegungen. *Neue Sammlung* 25, 298-313.
- Porter, Stanley E. 2005. Versöhnung. *RGG*⁴
- Puhr, Kirsten 2009. *Inklusion und Exklusion im Kontext prekärer Ausbildungs- und Arbeitsmarktschancen*. Wiesbaden: VS Verlag.

- Rabens, Volker 2012. Die verändernde Kraft des Geistes: Paulinische Perspektiven zur Gesellschaftstransformation, in Faix & Künkler 2012, 122-145.
- Rad, Gerhard 1935. Die Gottesebenenbildlichkeit im AT, in Kittel, Gerhard (Hg.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 2. Band. Stuttgart: Kohlhammer, 387-390.
- Rauhut, Irene 2012. Kontextanalyse in Form von Gebetsspaziergängen, in Faix & Reimer 2012, 133-136.
- Rausch, Thomas P. *Who ist Jesus? An Introduction to Christology*. Collegeville : Liturgical Press
- Reimer, Johannes 2009. *Die Welt umarmen*. Marbug a.d. Lahn: Francke.
- Reimer, Johannes 2011. *Multikultureller Gemeindebau: Versöhnung Leben*. Marburg a.d. Lahn: Francke-Verlag.
- Reißig, Birgit 2010. *Biographien jenseits von Erwerbsarbeit: Prozesse sozialer Exklusion und ihre Bewältigung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Rohr, Richard 2000. *Von der Freiheit loszulassen – letting go*. München: Claudius.
- Rothen, Paul Bernhard 2009. *Das Pfarramt: Ein gefährdeter Pfeiler der europäischen Kultur*. Wien: LIT Verlag.
- Saayman, Willem 1990. Bridging the gulf: David Bosch and the ecumenical/evangelical polarisation, in Kritzinger, Johannes N. J. & Saayman, Wilem A. (Hg.). *Mission in creative tension: A dialogue with David Bosch*. Missiological Society: Pretoria, 99-108.
- Saayman, Willem 1996. South African Perspective on Transforming Mission, in Saayman, Willem & Kritzinger, Klippies (Hg.). *Mission in bold humility: David Bosch's work considered*. Maryknoll, NY: Orbis, 40-52.
- Sander, Alfred 2004. Inklusive Pädagogik verwirklichen: Zur Begründung des Themas, in Schnell, Irmtraud & Sander, Alfred (Hg.). *Inklusive Pädagogik*. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt Verlag, 11-22.
- Sander, Alfred 2011. Konzeption einer inklusiven Pädagogik, in Pithan & Schweiker 2011, 13-17.
- Sanders, Ed Parish 1985. *Paulus und das palästinische Judentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sanders, Ed Parish 1992. *Judaism, practice and belief*. London: SCM Press.
- Sajak, Clauß Peter 2010. *Das Fremde als Gabe begreifen: Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive*. Berlin: LIT Verlag.
- Sauer, Christof (Hg.) 2004. *Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode*. Lage: GBFE. (GBFE-Studienbrief 5).

- Schäper, Sabine 2011. Kirche als Inklusionsagentur und/oder – akteurin? Chancen und Widersprüche auf der Suche nach einer neuen Rolle, in Eurich & Lob-Hüdepohl 2011, 146-162.
- Scheffczyk, Leo. (Hg.) 1969. *Der Mensch als Bild Gottes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schneider, Wolfgang Ludwig 2009. *Grundlagen der soziologischen Theorie. Band 2: Garfinkel – RC – Habermas – Luhmann*. 3. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag.
- Scherger Simone 2007. *Destandardisierung, Differenzierung, Individualisierung: Westdeutsche Lebensläufe im Wandel*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Schöllgen, Georg 2003. Parochie. RGG⁴.
- Schoen, Ulrich 2000. Fremd ist allein Gott... Die wahren Fremden sind die, die Gott bezeugen, in Becker, Dieter (Hg.). *Mit dem Fremden Leben Teil I: Perspektiven einer Theologie der Konvivenz*. Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 77-80.
- Schroer, Silvia & Staubli, Thomas. 2005. *Körpersymbolik der Bibel*. 2. Auflage. Gütersloh: GütersloherVerlagshaus.
- Schröter, Jens 2006. *Das Abendmahl - frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*. Stuttgart. Katholisches Bibelwerk.
- Schulz, Claudia 2007. *Ausgegrenzt und abgefunden? Innenansichten der Armut. Eine empirische Studie*. LIT Verlag: Berlin.
- Schulz, Claudia 2010. Wie soll ich mit dem armen Lazarus reden? Der Umgang mit Armut und der Traum von der Inklusion inmitten der Milieus, in Schulz, Claudia, Hauschildt, Eberhard & Kohler, Eike (Hg.) *Milieus praktisch II: Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 241-260.
- Schulz, Claudia, Hauschildt, Eberhard & Kohler, Eike 2009. *Milieus praktisch: Analysen und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schwalb, Helmut & Theunissen, Georg 2009. *Inklusion, Partizipation und Empowerment in der Behindertenarbeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schweiker Wolfhard 2007. Auf dem Weg zu einer inklusiven Konfirmandenarbeit: Empirische Untersuchungen und religionspädagogische Reflexionen. *Deutsches Pfarrerblatt*. 8/2007.
- Schweiker, Wolfhard 2011a. Aktuelle Herausforderung für Theologie und Kirche Inklusion. *Deutsches Pfarrerblatt*. 6/2011.

- Schweiker, Wolfhard 2011b. Inklusive Praxis als Herausforderung praktisch-theologischer Reflexion und kirchlicher Handlungsfelder, in Eurich & Lob-Hüdepohl 2011, 131-145.
- Schweiker, Wolfhard 2011c. Was ist wichtig für das Wie? Einführung in eine Didaktik des inklusiven Feierns, in Pithan & Schweiker 2011, 164-168.
- Schweiker, Wolfhard 2012. Theologie und die aktuelle Inklusionsdebatte in Bildungseinrichtungen und Gesellschaft. Online im Internet:
URL: www.beb-ev.de/files/pdf/2012/dokus/lehrer/Theologie_und_Inklusionsdebatte_Vortrag_Schweiker.pdf [Stand: 2012-02-22]
- Schwöbel, Christoph 2005. Theologie. RGG⁴.
- Sebastian, Horst 2011. Mission als Mediation. Vermittlung und soziale Transformation als Aufgabe der Kirche. DTh Dissertation. University of South Africa, Pretoria.
- Seligmann, Martin E. P. 1999. *Erlernte Hilflosigkeit*. 3. Auflage. Weinheim: Beltz Verlag.
- Seybold, Klaus 2005. Versöhnung. RGG⁴
- Spink, Kathryn 2008. *Jean Vanier und die Arche: Die Geschichte einer außergewöhnlichen Berufung*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Stangier, Stephane 2012. *Eine Schule für alle: Inklusion umsetzen in der Sekundarstufe*. Mühlheim: Verlag an der Ruhr.
- Sundermeier, Theo 1990. Missiology yesterday and tomorrow, in Kritzinger, Johannes N. J. & Saayman, Willem A. (Hg.). *Mission in creative tension: A dialogue with David Bosch*. Missiological Society: Pretoria, 259-269.
- Sundermeier, Theo 1995. *Konvivenz und Differenz: Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*. Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission.
- Sundermeier, Theo 1996. *Den Fremden verstehen – Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sundermeier, Theo 1999a. Mission und Dialog in der pluralistischer Gesellschaft, in Feldtkeller, Andreas & Sundermeier, Theo (Hg.). *Mission in pluralistischer Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Lembeck Verlag, 11-25.
- Sundermeier, Theo 1999b. Kovivenz. Auf der Suche nach neuen Begegnungsformen, in Hölscher, Andreas & Kampling, Rainer (Hg.). *Glauben in Welt*. Berlin: Morus, 182-191.
- Sundermeier, Theo 2002. Missionswissenschaft. RGG⁴
- Sundermeier, Theo 2005. *Mission – Geschenk der Freiheit: Bausteine für eine Theologie der Mission*. Frankfurt a.M.: Lembeck.

- Stein, Anne-Dore 2010. Vorwort, in Stein, Anne-Dore (Hg.). *Integration und Inklusion auf dem Weg ins Gemeinwesen*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 7-16.
- Stichweh, Rudolf 2009. Leitgesichtspunkte einer Soziologie der Inklusion und Exklusion, in Stichweg, Rudolf & Windolf, Paul (Hg.). *Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*. Wiesbaden: VS Verlag, 29-43.
- Stichweh, Rudolf & Windolf, Paul 2009 (Hg.). *Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*. Wiesbaden
- Stock, Konrad 2002. Theologie III. *TRE*
- Theißen, Gerd & Merz, Annette 2001. *Der historische Jesus*. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Theunissen, Georg 2011. Brauchen wir stationäre Sonderwelten?, in Fink, Franz & Hinz, Andreas (Hg.). *Inklusion in Behindertenhilfe und Psychiatrie: Vom Traum zur Wirklichkeit*. Freiburg: Lambertus-Verlag, 29-45.
- Todorov, Tzvetan 1985. *Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Treibel, Annette 2006. Kultur, Ökonomie, Politik und der Habitus der Menschen. in Treibel, Annette. *Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS Verlag, 219-243.
- Turre, Reinhard 1999. Diakon/Diakonisse/Diakonat. *RGG*⁴
- UN 2008. Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderung. Online im Internet: URL: www.un.org/Depts/german/uebereinkommen/ar61106-dbgbl.pdf [Stand: 2012-02-22]
- UNESCO 1994. Die Salamanca Erklärung und der Aktionsrahmen zur Pädagogik für besondere Bedürfnisse. Online im Internet: URL: www.unesco.at/bildung/basisdokumente/salamanca_erklaerung.pdf [Stand 2012-02-25]
- Ustdorf, Werner 2002. Missionswissenschaft. *RGG*⁴
- Van der Veen, Johannes 1999. Praktische Theologie und Humanwissenschaften: Der Modus der Kooperation, in Haslinger, Herbert (Hg.). *Praktische Theologie 1: Grundlegungen*. Mainz: Grünewald Verlag, 267-278.
- Vester, Michael 2002. Die sozialen Milieus der Bundesrepublik Deutschland, in Vögele, Wolfgang, Bremer, Helmut & Vester, Michael (Hg.). *Soziale Milieus und Kirche*. Würzburg: Ergon-Verl, 87-107.
- Vielhaber, Carsten 2001. *Die Präfixe der Postmoderne*. Münster: LIT Verlag.
- Vogel, Berthold 1999. *Ohne Arbeit in den Kapitalismus: Der Verlust der Erwerbsarbeit im Umbruch der ostdeutschen Gesellschaft*. Hamburg: VSA – Verlag.

- Vogel, Berthold 2004. Überzählige und Überflüssige: Empirische Annäherungen an die gesellschaftlichen Folgen der Arbeitslosigkeit. *Berliner Debatte Initial*, Heft 2, Berlin, 11-21
- Vogel, Berthold 2008. Der Nachmittag des Wohlfahrtsstaates, in Bude, Heinz & Willisch, Andreas (Hg.). *Exklusion: Die Debatte über die „Überflüssigen“*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 285-308.
- Volf, Miroslav 1996. *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press.
- Waap, Thorsten 2008. *Gottebenbildlichkeit und Identität: Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wegner, Gerhard 2011. „Enabling Churches“ – Kirchen als Inklusionsagenten, in Eurich 2011, 211-231.
- Welsch, Wolfgang 2002. *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.
- Werbick, Jürgen 2011. *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*. Berlin: LIT Verlag.
- Werner Emmy E. & Smith, Ruth S. 1992. *Overcoming the odds: High risk children from birth to adulthood*. London: Cornell University Press.
- Willisch, Andreas 2008. Die paradoxen Folgen mechanischer Integration, in Bude, Heinz & Willisch, Andreas (Hg.). *Exklusion: Die Debatte über die „Überflüssigen“*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 309-331.
- Windolf, Paul 2009. Inklusion und soziale Ungleichheit, in Stichweg, Rudolf & Windolf, Paul (Hg.). *Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*. Wiesbaden: VS Verlag, 11-28.
- Wink, Walter 2011. Die Mächte dieser Welt - Eine Theologie für ein neues Jahrtausend. Online im Internet: URL: <http://www.kirchliche-dienste.de/upload/35/thepowers.pdf> [PDF-Datei] [Stand 2012-10-24]
- Winkler, Eberhard 1996. Pfarrei II. *TRE*.
- Winkler, Marlies 2011. Menschen in Armut in der Kirchengemeinde – Perspektiven für ihre Teilhabe am Beispiel des Projekts „Gemeinsam Gewinnen“, in Eurich 2011, 329-345.
- Witherington, Ben 1997. *The Jesus Quest: The search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Wocken, Hans 2010. *Integration & Inklusion: Ein Versuch die Integration vor der Abwertung und die Inklusion vor Träumereien zu bewahren*, in Stein, Anne-Dore (Hg.). *Integration und Inklusion auf dem Weg ins Gemeinwesen*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 204-234.

- Wright, Nicholas Tom 1996. *Jesus and the victory of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, Nicholas Tom 1997. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Grand Rapids: Eerdmanns Publishing Co.
- Wright, Nicholas Tom 2003. New Perspectives on Paul. Online im Internet:
URL: http://www.ntwrightpage.com/Wright_New_Perspectives.htm
[Stand 2012-05-23]
- Wright, Nicholas Tom 2011. *Das Neue Testament und das Volk Gottes*. Marburg: Francke-Verlag.
- Wright, Nicholas Tom 2012. Der gesellschaftliche Auftrag der Christen: Von der Berufung, die Welt zu verändern, in Faix & Künkler 2012, 45-67.
- Wrogemann, Henning 2005. Einführung, in Wrogemann, Henning & Simon, Benjamin (Hg.). *Konviviale Theologie*. Frankfurt a.M.: Lembeck, 19-21.
- Wrogemann, Henning 2009. *Den Glanz widerspiegeln: Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck Verlag.
- Yagi, Seiichi 1988. *Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken*. München: Kaiser Verlag.